

मोतीलाल बनारसीदास

मुख्य कार्यालय : बग्लो रोड, जवाहर नगर, दिल्ली-७

शाखाएँ : (१) चौक, बाराणसी-१

(२) अशोक राजपथ, पटना-४

संशोधित एवं संबर्धित संस्करण १९७२

मूल्य रु० १० ००

श्री सुन्दरलाल जैन, मोतीलाल बनारसीदास,
अशोक राजपथ, पटना-४ द्वारा प्रकाशित
तथा श्री विष्णु यन्त्रालय पटना-४ द्वारा मुद्रित

समर्पण

मेरे 'भैया' श्री इस्माइल मसीह ने ही मुझे दर्शन का प्रथम पाठ सिखाया था। उस समय ही, केवल ३७ वर्ष की आयु में ३ मई, सन् १९४५ ई० में आपका देहान्त हो गया। उस अधखिले फूल की सुरभि आज भी मेरी जीवन-यात्रा का पथनिर्देश कर रही है। अतः, मैं यह पुस्तक उस पुनीत स्मृति में समर्पित करता हूँ।

—लेखक

दो शब्द

समसामयिक विचारधारा में 'दर्शन' (Philosophy) और 'तत्त्व-मीमांसा' (Metaphysics) के बीच भेद किया जाता है। 'दर्शन' के स्वरूप के विषय में कहा जाता है कि इसका सम्बन्ध वैज्ञानिक ज्ञान के 'स्पष्टीकरण' से है। यहाँ 'स्पष्टीकरण' से अर्थ लगाया जाता है कि विज्ञान का विषय 'भाषा' तथा भाषा-विषयक भाषा-चिह्नों के जोड़ने के नियमों में निहित है। इस मत के अनुसार प्रायः लोग गलत समझते हैं कि मन-निरपेक्ष, अर्थात् मन से परे स्वतन्त्र पदार्थों की निजी सत्ता है, जिन्हें वैज्ञानिक अपनी प्रयोगशाला में खोज निकालते हैं। भाषामय सचेतनाओं को ही वैज्ञानिक जानते हैं और इसलिए 'भाषा' तथा भाषा-विषयक प्रतीकों (Symbols) के जोड़ने के नियमों को हमें स्पष्ट करना चाहिए। इसलिए 'दर्शन' का सम्बन्ध भाषा-दर्शन (Linguistics) तथा न्यायदर्शन (Logistics) तक ही सीमित समझा जाता है। अब 'तत्त्व-मीमांसा' का विषय स्वतन्त्र पदार्थों की निजी सत्ता से सम्बन्ध रखता है। परन्तु मन से परे, स्वतन्त्र तथा स्वसत्तात्मक पदार्थों का अस्तित्व समस्याहीन है, अर्थात् यह ऐसी समस्या ही नहीं है, जिसके विषय में अर्थपूर्ण गवेषणा की जा सके। अतः तत्त्व-मीमांसा, दर्शन-विषय नहीं है। इसलिए कहा जाता है कि 'दर्शन का इतिहास' 'दर्शन' से सम्बन्ध रखता है, न कि तत्त्व-मीमांसा से।

यदि समसामयिक 'तर्कनिष्ठ अनुभववाद' (Logical Empiricism) का कथन सत्य हो, तब 'दर्शन' का मुख्य काम भाषा-विश्लेषण कहा जायगा। इस अर्थ में बर्कले ने वास्तव में 'जड़-पदार्थ' के अस्तित्व की शिक्षा हमें नहीं दी है। उन्होंने केवल उस भाषा का विश्लेषण किया है जिसे हम जड़-पदार्थ (matter) कहते हैं। फिर ईश्वर, अमर आत्मा इत्यादि भ्रान्तिपूर्ण समस्याएँ हैं, क्योंकि इनकी वैज्ञानिक अध्ययन नहीं हो सकता है।

मैं समझता हूँ कि तर्कनिष्ठ अनुभववाद संकीर्ण क्षेत्र को सीमित समस्या का ही समाधान करता है और इसका सम्बन्ध हमारे जीवन की सम्पूर्ण अनुभूति से नहीं है। हम भारतीयों को इसकी जानकारी अवश्य करनी चाहिए क्योंकि भाषा-दोष के कारण दार्शनिक विचारों में अनेक त्रुटियाँ चली आती हैं। परन्तु मैंने इस पुस्तक में

भारतीय परम्परा का ही अनुशीलन किया है, जिसके अनुसार जीवन-तत्त्व नामक भोती 'गहरे पानी' में डुबकी मारने पर ही मिल सकता है। दार्शनिक ज्ञान, इस परम्परा के अनुसार, 'सूझ', 'पैठ' इत्यादि पर निर्भर करता है।

डॉ० सर्वपल्ली राधाकृष्णन् ने लिखा है .—

“... if we are careful we will notice that the great metaphysical systems which are worked out in a logical way are really points of view, darsanas as they are called in India, visions of reality for which we discover reasons” (Recovery of Faith—P. 1)*

मैंने इसी परम्परा को अपनाया है।

×

×

×

पाठक स्वयं समझ लेंगे कि मैंने इस पुस्तक को सरल बनाने की कोशिश की है। ऊँची वक्ता के विद्यार्थियों के लिए यत्र तत्र छोटे अक्षरों में समसामयिक देन का उल्लेख कर दिया है। काण्ट पाश्चात्य दार्शनिकों में सबसे अधिक प्रभावशाली प्रतीत हुए हैं। इसलिए उनके 'दर्शन' को कुछ अधिक विस्तारपूर्वक लिखा गया है।

+

+

+

मैंने इस पुस्तक के लिखने में अनेक पुस्तकों तथा पत्र-पत्रिकाओं की सहायता ली है। श्री गुलाब राय, डाक्टर शशधर दत्त तथा डाक्टर 'देवराज' की पुस्तकों से मैंने अनेक पारिभाषिक शब्दों को प्राप्त किया है। तोभी शब्दों को बिना गढ़े काम नहीं चल सकता है। हिन्दी पर भाषा पर मेरा अधिकार नहीं है। मैंने अंग्रेजी के शब्दों को अनेक स्थलों पर ज्यो-का-त्यों छोड़ दिया है। यह, बात विशेष रीति से काण्ट के दर्शन में देखने में आयगी।

हिन्दी-विभाग के अध्यापक श्री हरिनन्दन चौधरी जी ने लॉक-वर्कले-सम्बन्धी लिपि को जाँचकर भाषा-सुधार किया है, जिसके लिए मैं और पाठक उनके आभारी हैं। फिर भी भाषा की त्रुटियों के लिए मैं ही उत्तरदायी हूँ।

खबड़ा रोड, मूजफ्फरपुर

या० मसीह

* फिर देखें 'Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan' पृ० ८२४, 'An Idealist view of life', पृ० १५२, 'My Search after Truth', पृ० १५२।

संशोधित तथा सर्वद्वित सस्करण के सम्बन्ध में

इस पुस्तक में दर्शन को वैचारिक कला माना गया है और इसी दृष्टिकोण से दार्शनिकों की देन का मूल्यांकन किया गया है । फिर पाश्चात्य दर्शन में विश्लेषणात्मक और संश्लेषणात्मक वाक्यों के बीच के भेद पर विशेष प्रकाश डाला गया है । काण्ट के दर्शन की समीक्षा को एकदम समसामयिक बना दिया गया है । पारिभाषिक शब्दों में भी हेर-फेर कर दिया गया है । यथासंभव रचना-सुधार पर भी ध्यान दिया गया है ।

मैं अनेक विश्वविद्यालयों और उनके अध्यापकों का भी कृतज्ञ हूँ, जिन्होंने इस पुस्तक को अपनाया है ।

या० मसीह

विषयानुक्रमिका

दो शब्द — घ—छ
सशोधित...सस्करण—(क)
समर्पण—(ख)
विषय-प्रवेश

१-३४

‘फिलॉसफी’ तथा ‘दर्शन’ की शाब्दिक व्याख्या १-२, दर्शन के सम्बन्ध में समसामयिक विचारधारा २-५, तत्त्व-मीमांसा के सम्बन्ध में विचार ५-७, विश्व-दर्शन का स्वरूप ७-१४, बौद्धिक या वैचारिक कला के रूप में दर्शन का स्वरूप १४-१८, दर्शन के इतिहास के अध्ययन की आवश्यकता १८-२०, दर्शन के इतिहास का विभाजन २०-२१, आधुनिक दर्शन की विशेषताएँ २१-२३, साधारण बोधात्मक और तर्कनिष्ठ अथवा गणितीय ज्ञान (Commonsense, Mathematics and Logic) २३-२७, बुद्धिवाद (Rationalism) २७-३०, अनुभववाद (Empiricism) ३०-३४ ।

फ्रान्सिस बेकन
(सन् १५६१-१६२६ ई०)

३४-४७

बेकन की आगमन-विधि (Inductive Method) ३४-३८, आगमन-विधि का लक्ष्य ३८-४१ आगमन-विधि की आलोचना ४१-४३, बेकन का प्रयोजनवाद ४३-४४, क्या बेकन आधुनिक दर्शन के प्रवर्तक या आदिपिता थे ? ४४-४५, उपसंहार ४६-४७ ।

रेने देकार्त
(सन् १५९६-१६५० ई०)

४७-७४

देकार्त की दर्शन-विधि (Method) ४७-४९, सन्देह-विधि (Method of doubt) ५०-५५ सत्यता की कसौटी ५६-५७, ईश्वर का अस्तित्व (Existence) ५७-६२, बाह्य जगत्-सम्बन्धी विचार ६२-६५, मन तथा शरीर, आत्मा तथा भौतिक पदार्थ का द्वैतवाद ६५-६८, सत्यता तथा भ्रम ६८-७०, आधुनिक दर्शन में देकार्त का महत्त्व ७०-७४ ।

बेनेडिक्ट स्पिनोजा (सन् १६३२-१६७७ ई०)

७४-१०७

स्पिनोजा और देकार्त ७४ ७७, स्पिनोजा के दर्शन की विचित्रता ७७-७८, स्पिनोजा की दर्शन-विधि ७८-७९, ज्यामितिक विधियों की त्रुटियाँ ७९-८०, स्पिनोजा के दर्शन पर ज्यामितिक विधि का प्रभाव ८०-८३, द्रव्य, गुण तथा आकार का सिद्धान्त (The doctrine of Substance, attributes and modes) ८३-९१, स्पिनोजा का शून्यवाद ९१-९२, स्पिनोजा का सर्वेश्वरवाद (Pantheism) ९२-९५, स्पिनोजा का आचार-दर्शन (Ethics) ९५-१०१, स्पिनोजा के दर्शन की आलोचना और उसका मूल्यांकन १०१-१०४, आचार के प्रति आपत्ति १०४-१०६, धर्म दर्शन के प्रति आपत्ति १०६-१०७ ।

गेटफ्रिड विल्हेल्म लाइबनिट्स (सन् १६४६-१७१६ ई०)

१०७-१३२

लाइबनिट्स के दर्शन के मौलिक सिद्धान्त १०८-११०, पदार्थ-विवेचन ११०-१११, मोनडवाद १११-११४ पूर्वस्थापित मेल या छन्द (Harmony) ११४-११६ जड और चेतन ११६-११८, यन्त्रवाद और उद्देश्यवाद ११८-११९, ज्ञान-मीमांसा (Epistemology) ११९-१२६, ईश्वर-सम्बन्धी विचार १२६-१२९, स्वतन्त्रता तथा अनिवार्यता १२९-१३० लाइबनिट्स और स्पिनोजा १३०-१३१, उपसंहार १५३ ।

जॉन लॉक (सन् १६३२-१७०४ ई०)

१३२-१५५

लॉक की समस्या १३२-१३४, सहजात प्रत्ययो का खंडन (Refutation) १३४-१३६, प्रत्ययो का उद्भव और रचना (Formation) १३६-१३८, जटिल (Complex) प्रत्यय १३८-१४२, पुद्गल अथवा भौतिक पदार्थ १४२-१४३ मन-विवेचन १४३-१४४, ईश्वर-विचार १४५, कारण-कार्य का सम्बन्ध १४५-१४६ ज्ञान-मीमांसा (Theory of knowledge) १४६-१५२, ज्ञान की सीमा (Limits) १५२-१५४, लॉक के दर्शन का मूल्यांकन १५४-१५५ ।

जॉर्ज बर्कले
(सन् १६८५-१७५३ ई०)

१५५-१७७

ज्ञान-मीमांसा १५५-१५७, भौतिकवाद अथवा जडवाद की आलोचना १५७-१६५, बर्कले की ज्ञान-मीमांसा १६५-१६७, आत्म-ज्ञान १६७-१७१, बर्कले का अध्यात्मवाद तथा प्रत्ययवाद १७१-१७४, क्या बर्कले विषयनिष्ठ (Subjective) प्रत्ययवादी थे ? १७४-१७७ ।

डेविड ह्यूम
(सन् १७११-१७७६ ई०)

१७७-२०१

ह्यूम के दर्शन की आधारशिला या नींव १७७-१८१, ज्ञान में पायी जानेवाली मुख्य धारणाओं (Categories) की समीक्षा १८१-१८४, ह्यूम के द्वारा की गयी कारण-कार्य की समीक्षा १८४-१८६, बाह्य जगत् के अस्तित्व में हमारे विश्वास की व्याख्या १८७-१८९, ह्यूम का सन्देहवाद (Scepticism) १८९-१९३, ह्यूम और तर्कनिष्ठ अनुभववाद १९३-१९९, ह्यूम के दर्शन का मूल्यांकन १९९-२०१ ।

इमानुएल काण्ट
(सन् १७२४-१८०४ ई०)

२०१-२८३

§ १ काण्ट की समस्या २०१-२०२, § २ ज्ञान की काण्टीय व्याख्या की रूपरेखा २०२-२११, § ३. पूर्वानुभविक सश्लेषणात्मक निर्णय की समस्या २११, § ३ (क) आधुनिक दर्शन में विश्लेषात्मक और सश्लेषात्मक अभिकथनों की समस्या २१२-२२५, § ३. (ख) काण्ट के अनुसार विश्लेषात्मक और सश्लेषणात्मक अभिकथनों की समस्या २१५-२१८ § ३ (ग) पूर्वानुभविक तथा उत्तरानुभविक निर्णय २१८-२२२, § ३ (घ) काण्ट की प्रागनुभविक अनिवार्यता के सम्बन्ध में समसामयिक मत § ४. गणित में पूर्वानुभविक सश्लेषणात्मक निर्णयों का प्रश्न २२४-२२६, § ५ भौतिकी में पूर्वानुभविक सश्लेषणात्मक निर्णयों की समस्या २२६-२२८, § ६ शुद्ध बुद्धि-समीक्षा का प्रारूप २२८-२३२, § ७ सवेदन-शक्ति (Aesthetics) के प्रागनुभविक रूपों की विवेचना २३१-२३९, § ८ देश और काल की तत्त्व-मीमांसात्मक व्याख्या २३३-२३४, § ९ देश और काल की (अत्यानुभविक) Transcendental व्याख्या २३५-२४०, § १०. Transcendental Analytic की सामान्य व्याख्या २४१-२४५, § ११. (तत्त्वमीमांसात्मक उपपादन) Metaphysical Deduction २४५-२४७ § १२. Transcendental Deduction की संक्षिप्त व्याख्या

२४७-२५२, § १३ Analytic of Principles २५२-२५४, § १४. काण्ट का अज्ञेय-वाद (Agnosticism) २५४-२५६, § १५ Transcendental Dialectic अत्यानुभविक द्वन्द्वशास्त्र २५६-२५८, § १६ Paralogism of Reason (आत्मा के सम्बन्ध में भ्रम) २५८-२६०, § १७. प्रज्ञा का विरोधाभास २६०-२६४, § १८. प्रज्ञा का परम आदर्श (Ideal of Reason) २६४-२६६, विश्व-सम्बन्धी कारण-कार्यमूलक प्रमाण २६६-२६७, उद्देश्यमूलक (Teleological) प्रमाण २६७, प्रज्ञात्मक प्रत्ययो की उपयोगिता २६८-२६९, § १९ क्या काण्ट ने ह्यूम की समस्या का समाधान किया है ? २६९-२७३, § २० Critique of Practical Reason (व्यावहारिक या नैतिक बुद्धि की समीक्षा) २७३-२७९, § २१ नैतिक जीवन की मान्यता (Postulates) २८०-२८३ ।

अभ्यास के लिए प्रश्न २८५-२९३

विषय-प्रवेश

‘फिलॉसफी’ तथा ‘दर्शन’ की शाब्दिक व्याख्या — पाश्चात्य भाषा में जिसे ‘फिलॉसफी’ (Philosophy) कहते हैं, उसे हिन्दी में ‘दर्शन’ नाम से पुकारते हैं। इन दोनों शब्दों के इतिहास से प्राच्य और पाश्चात्य विचारकों के दृष्टिकोणों पर अच्छा प्रकाश पड़ता है। इसलिए मैं यहाँ इनकी संक्षिप्त व्याख्या इस प्रकार करना अच्छा समझता हूँ। पाश्चात्य ‘फिलॉसफी’ शब्द दो खंडों के योग से बना है, अर्थात् Philos + Sophia। ‘Philos’ से अर्थ होता है प्रेम का और ‘Sophia’ शब्द का अर्थ है प्रज्ञा या बुद्धि का। इसलिए फिलॉसफी का शाब्दिक अर्थ है बुद्धि-प्रेम। अतः पश्चात्य दार्शनिक बुद्धिमान् या प्रज्ञावान व्यक्ति बनना चाहता है। पाश्चात्य दर्शन के इतिहास से यह बात झलक जाती है कि पाश्चात्य दार्शनिक ने ज्ञान के आधार पर ही विशेषतया बुद्धिमान होना चाहा है। इसके विपरीत कुछ उदाहरण अवश्य मिलेंगे, जिनमें आचरण-शुद्धि तथा मनस् की परिशुद्धता के आधार पर परम सत्ता के साथ साक्षात्कार करने का भी आदर्श पाया जाता है। परन्तु यह आदर्श प्राच्य है, न कि पाश्चात्य। यदि कुछ पाश्चात्य विचारकों में प्राच्य आदर्श पाया जाय तो इससे सिद्ध हो जाता है कि प्राच्य और पाश्चात्य का अन्तर छिछला है और वास्तव में दर्शन के सभी पुजारियों को विश्व-प्रजातन्त्र का समकक्षी सदस्य समझना चाहिए। फिर भी यदि हम रहस्यवादी (Mystics) और समाधिवादी विचारकों को अपवाद समझ लें, तो हम कह सकते हैं कि पाश्चात्य दार्शनिक ‘ज्ञान’ पर अधिक जोर देता है और अपने ज्ञान के अनुरूप वह अपने चरित्र का संचालन करना अनिवार्य नहीं समझता है। ठीक इसके विपरीत हम भारतीय ‘दर्शन’ की परम्परा को देखते हैं।

परम सत्ता के साथ साक्षात्कार करने का ही दूसरा नाम ‘दर्शन’ है। जिस प्रकार अपनी आँखों से देखकर हमें विश्वास हो जाता है कि नदी, पहाड़, कुर्सों, मेज इत्यादि वास्तविक पदार्थ हैं, उसी प्रकार भारतीय परम्परा के अनुसार हमें परम सत्ता का साक्षात् ज्ञान हो सकता है। इस प्रकार के साक्षात्कार के लिए योग, भक्ति तथा ज्ञान के मार्ग बताये गये हैं। परन्तु दार्शनिक ज्ञान वैज्ञानिक ज्ञान से बिल्कुल भिन्न कहा गया है। इसकी व्याख्या कुछ ही पृष्ठों के बाद मिलेगी। यहाँ पर इतना ही कहना पर्याप्त है कि वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त करने में हमें अपने आलोच्य विषय में परिवर्तन करना पड़ता है ताकि उसे हम अपनी इच्छा के अनुसार अपने वश में कर लें। जैसे विद्युत्-सम्बन्धी प्रयोगों के आधार पर हम बिजली की शक्ति को अपनी इच्छा के अनुसार चक्की चलाने, प्रकाश फैलाने, पखा चलाने इत्यादि

कामो मे ला सकते है। परन्तु प्राच्य दर्शन के अनुसार दार्शनिक ज्ञान जीवन-माधना है। ऐसे ज्ञान से स्वयं दार्शनिक मे ही परिवर्तन हो जाता है। उसे दिव्यदृष्टि प्राप्त हो जाती है, जिसके द्वारा वह समस्त प्राणियों को अपनी समष्टि-दृष्टि के अन्तर्गत देखता है। वह स्वयं बदल जाता है। इसलिए वेदान्त मे कहा गया है कि 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति।' इसी प्रकार कहा गया है कि—

लाली मेरे लाल की, जित देखीं तित लाल ।

लाली देखन में गयी, मैं भी हो गयी लाल ॥

इसलिए भारतीय परम्परा के अनुसार दार्शनिक एक तपस्वी, खोजी तथा साधक होता है।

समसामयिक विचारधारा मे प्राच्य दर्शन को धर्म-दर्शन माना जाता है और पाश्चात्य दर्शन को भाषा-सुधार तथा प्रत्ययों का स्पष्टीकरण कहा जाता है। प्रायः प्राच्य परम्परा से मेल खानेवाली पाश्चात्य तत्त्व-मीमासा को लोग भाषा-रोग, शब्द-जाल और भाषा का गड़बड़-घोटाला की सजा देते है। अब समसामयिक विचारधारा मे कितना बल है और कितनी दूर तक हमे इसे मानना चाहिए, इत्यादि कुछ ऐने मौलिक प्रश्न है, जिनकी तह मे जाने का यहाँ काम नही है। हमे दर्शन के इतिहास को ध्यान मे रखकर दर्शन की उपयुक्त व्याख्या करनी चाहिए। परन्तु इसके पहले दर्शन के सम्बन्ध मे समसामयिक विचार को भी स्पष्ट कर देना उचित है।

दर्शन के सम्बन्ध मे समसामयिक विचार

दर्शन के दो मुख्य अंग हैं—ज्ञान-मीमासा (Epistemology) और तत्त्व-मीमासा (Ontology)। समसामयिक परम्परा के अनुसार 'दर्शन' शब्द को प्रायः ज्ञान-मीमासात्मक अर्थ मे समझा जाता है और मेटाफिजिक्स (अतिभौतिकी) को तत्त्वमीमासा के अर्थ मे प्रयुक्त किया जाता है। इसलिए समसामयिक विचारधारा के अनुसार दर्शन का लक्ष्य विचार का संचालन करनेवाले प्रत्ययों का सुधार करना है। प्रत्यय (Concept) भाषा के माध्यम से व्यक्त किया जाता है, इसलिए प्रत्ययात्मक सुधार का अर्थ लगाया गया है कि दर्शन भाषा का स्पष्टीकरण करे अर्थात् प्रत्येक स्थल पर परम तत्त्व, ईश्वर, आत्मा इत्यादि के अनुरूप अनुभूतियों का उल्लेख करे। फिर, साथ-ही-साथ बताये कि हम भाषा को किस प्रकार, किस नियम और कि न-किन आधारों पर प्रयुक्त करें, जिससे पारस्परिक विचार-विनिमय मे गड़बड़ी न हो।

अब तत्त्वमीमासा का उद्देश्य है कि वह परम सत्ता की खोज करे, और उसके सम्बन्ध मे हमे ज्ञान दे। यहाँ 'ज्ञान' शब्द का अर्थ है 'वैज्ञानिक ज्ञान'। वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त करने मे विधि, प्रयोग, तर्क इत्यादि अनेक बातें हैं। परन्तु उसकी एक विशेष विशेषता है कि उसमें ऐन्द्रिय अनुभूति अथवा प्रयोग का स्थान अवश्य रहता

है। इसकी सामग्रियाँ ऐसी होनी चाहिए, जिन्हें हम आँख, नाक, कान इत्यादि इन्द्रियो से जान सकते हैं। परन्तु यदि ईश्वर, परम सत्ता या आत्मा इत्यादि तत्त्व-मीमासा के विषय को हम इस ऐन्द्रिय अनुभूति के आधार पर जाँचना चाहें तो हमें कहना पड़ेगा कि तत्त्व-मीमासा की विषय-वस्तु ऐन्द्रिय नहीं है। अब यदि विज्ञान में प्रत्यक्ष अथवा इन्द्रियात्मक अनुभूति का रहना अनिवार्य हो तो हमें कहना पड़ेगा कि तत्त्व-मीमासा विज्ञान नहीं है। अब चूँकि 'ज्ञान' से अर्थ विज्ञान का होता है और चूँकि तत्त्व-मीमासा विज्ञान नहीं है, इसलिए समसामयिक विचार में तत्त्व-मीमासा को ज्ञान-विहीन शास्त्र के नाम से पुकारा जाता है। फिर यदि तत्त्व-मीमासा का यही उद्देश्य हो कि वह परम सत्ता का विज्ञान हो और इस प्रकार के विज्ञान होने की उसकी सभावना हो नहीं, तो इसे विफल प्रयास ही कहा जायगा। इसलिए समसामयिक विचारधारा में तत्त्वमीमासा को अर्थहीन विफल प्रयास माना जाता है।

पर यदि हम तत्त्व-मीमासा को छोड़ दें और ज्ञान-मीमासात्मक दर्शन को ही दर्शन का शुद्ध रूप समझें तो क्या इस अर्थ में दर्शन से किसी प्रकार का ज्ञान प्राप्त हो सकता है? समसामयिक विचारधारा के अनुसार विज्ञानों को छोड़कर कहीं भी ज्ञान नहीं प्राप्त किया जा सकता है। इसलिए 'दर्शन' में भी ज्ञान नहीं प्राप्त किया जा सकता है। तो क्या तत्त्व-मीमासा के समान दर्शन भी निरर्थक विफल प्रयास है? हाँ, यदि हम सोचें कि दर्शन में किसी भी प्रकार का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है, तो क्या दर्शन का अध्ययन-अध्यापन छोड़ दिया जाय? नहीं। दर्शन का एक मुख्य काम रह जाता है। किसी भी विज्ञान में भाषा को काम में लाया जाता है और इसी को उपकरण (Instrument) मानकर किसी भी क्षेत्र की घटनाओं का अध्ययन किया जाता है। परन्तु यद्यपि हम भाषा के द्वारा सभी घटनाओं की खोज करते, उनके सम्बन्ध में नियमों की स्थापना करते और उनके सम्बन्ध में विचार-विनिमय करते, तो भी हम विज्ञान में वैज्ञानिक रहकर भाषा पर विचार नहीं करते हैं। अब दर्शन का मुख्य उद्देश्य है कि वह भाषा पर ही विचार करे। इसी बात को हम दूसरे प्रकार से भी कह सकते हैं।

भाषा-विज्ञान और भाषा-दर्शन :—विज्ञान अपने क्षेत्र-विशेष की घटनाओं पर विचार करता है, परन्तु दर्शन विचार पर विचार करता है। विज्ञानों के लिए भाषा और विचार गौण हैं और घटना-विशेष ही मुख्य है। परन्तु दर्शन के लिए भाषा ही मुख्य विषय है। अब चूँकि ज्ञान घटनाओं का होता है और इसका सम्बन्ध साक्षात् रीति से विज्ञान के साथ होता है, इसलिए कहा जा सकता है कि विज्ञानों के द्वारा ज्ञान प्राप्त किया जाता है। फिर चूँकि दर्शन में घटनाओं का उल्लेख साक्षात् रीति से नहीं होता, इसलिए कहा जाता है कि दर्शन में ज्ञान नहीं होता है। यहाँ एक प्रश्न आपत्ति के रूप में उठाया जा सकता है क्या भाषा-विज्ञान (Philology) विज्ञान नहीं है? सर्वप्रथम दर्शन भाषा विज्ञान नहीं है, क्योंकि भाषा-

विज्ञान का काम है कि वह बताये कि भाषा की उत्पत्ति कैसे हुई, और प्रत्येक शब्द और भाषा के अन्यान्य तथ्यों का कैसे विकास हुआ, और किस शब्द को किस अर्थ में प्रयुक्त किया जाता है, इत्यादि। भाषा-विज्ञान विज्ञान है, क्योंकि इसके द्वारा भाषा-सम्बन्धी घटनाओं का साक्षात् रीति से अध्ययन किया जाता है। परन्तु, जब हम कहते हैं कि दर्शन का काम है कि भाषा या विचार पर विचार करे तो यहाँ इसका सही अर्थ होगा कि दर्शन भाषा-तर्कशास्त्र है। यह भाषा कोई हिन्दी, बँगला या जर्मन के समान भाषा-विशेष नहीं है। यह भाषा स्वयं सभी भाषाओं के प्रति विचार करने के लिए तैयार की जाती है। यह उस व्यापक और सर्वोपरि तल की भाषा है, जिसके नियमों के अनुसार किसी भी विज्ञान में किसी भी भाषा को काम में लाया जाता है। यहाँ पर भाषा-विशेष और भाषा-दर्शन के बीच के अन्तर को एक-दो उदाहरणों के द्वारा स्पष्ट किया जा सकता है। जैसे, 'सिंह सभी वन्यपशुओं का राजा है' और 'ईश्वर समस्त राजाओं का राजा है'। ये दोनों वाक्य व्याकरण के अनुसार एक ही प्रकार के वाक्य हैं, परन्तु भाषा-दर्शन के दृष्टिकोण में इनमें अन्तर है। सिंह हमारे प्रत्यक्ष अथवा निरीक्षण का विषय है, पर 'ईश्वर' हमारी ऐन्द्रिय अनुभूति का विषय नहीं है। इसलिए यदि हम 'सिंह वन्यपशुओं का राजा है' को वर्णनात्मक वाक्य कहें, तो हम इसी प्रकार से 'ईश्वर समस्त राजाओं का राजा है' को वर्णनात्मक नहीं कह सकते हैं। इन दोनों वाक्यों को एक ही प्रकार का समझ लेने से दर्शन और धर्मदर्शन में अनेक दोष आ गये हैं। उसी प्रकार यदि हम कहें कि 'गणित विद्यामन्दिर स्कूल में पुरस्कार-वितरण करेगा' तो यह हिन्दी-व्याकरण के दृष्टिकोण से शुद्ध वाक्य कहा जायगा, परन्तु भाषा-दर्शन के दृष्टिकोण से इसे दोषपूर्ण वाक्य कहा जायगा। यदि हम 'पुरस्कार-वितरण' शब्दों को सही रीति से काम में लायें तो कोई व्यक्ति इस कार्य के उपयुक्त हो सकता है, परन्तु गणित नहीं। भाषा-दर्शन के दृष्टिकोण से सही वाक्य होगा, गणित 'विद्यामन्दिर स्कूल में पढ़ाया जाता है,' और इसी प्रकार से सही वाक्य होगा कि 'शिक्षामन्त्री विद्यामन्दिर स्कूल में पुरस्कार-वितरण करेंगे।' इसलिए दर्शन भाषा-दर्शन के रूप में भाषा-विज्ञान से भिन्न है। इसलिए भाषा-दर्शन के रूप में दर्शन विज्ञान नहीं है और यदि यह विज्ञान न हो तो इससे ज्ञान भी नहीं प्राप्त किया जा सकता है। तो क्या दर्शन भी तत्त्व-मीमांसा के समान विफल प्रयास है? इसके उत्तर देने के लिए हमें 'ज्ञान' प्रत्यय का थोड़ा विश्लेषण करना चाहिए।

दर्शन और ज्ञान — वैज्ञानिक ज्ञान में हमें किसी विषय की सूचना मिलती है, जो सत्य या असत्य ठहराया जा सकती है। प्रायः सत्यापन (Verification) का काम ऐन्द्रिय अनुभूति के ही आधार पर किया जाता है। जैसे, यदि कोई कहे कि इस कमरे में एक काला कुत्ता है, तो इस कथन की पुष्टि या इसका मिथ्यापन आँख, हाथ, नाक इत्यादि के ही द्वारा ठहराया जा सकता है। परन्तु दर्शन में साक्षात् रीति-

से घटनाओं अथवा वस्तुओं से हमारा सम्पर्क नहीं होता है। इसलिए साक्षात् रीति से घटनाओं की हमें ऐसी सूचना नहीं मिलती है, जिसे सत्य या असत्य ठहराया जा सके। इसलिए दार्शनिक प्रश्नो के विषय में सत्यता या असत्यता का प्रश्न नहीं उठाया जा सकता।

यदि दर्शन की भाषा का तर्कशास्त्र या व्यापक व्याकरण माना जाय तो यह ठीक है कि इसमें सत्यता-असत्यता नहीं प्राप्त की जा सकती और इसलिए न तो वैज्ञानिक ज्ञान ही। पर क्या वैज्ञानिक ज्ञान में केवल ऐन्द्रिय प्रदत्त (Data) या सामग्रियाँ ही पायी जाती हैं? कम-से-कम किसी भी विज्ञान में वाक्य-रचना के नियम, वाक्यों के सन्तुलन करने की विधियाँ, वाक्यों की सश्लेषण-विधियाँ इत्यादि पायी जाती हैं। इन नियमों और विधियों के आधार पर सामग्रियों का तो नहीं, पर इन सामग्रियों को व्यवस्थित कर इनके सम्बन्ध में ज्ञान प्राप्त किया जाता है। उसी प्रकार गणितीय भाषा और उसके नियम हैं। गणितीय भाषा का भी साक्षात् सम्बन्ध घटनाओं से नहीं होता, पर किसी भी आनुभविक विज्ञान में इसे काम में लाकर वैज्ञानिक नियम को परिशुद्ध (Precise) भाषा में व्यक्त किया जा सकता है। इसलिए यद्यपि दर्शन में सामग्रियों का ज्ञान नहीं पाया जाता तथापि इसके द्वारा भाषा-सुधार किया जा सकता है, ताकि इसके द्वारा विचार-विनियम या विचारों का आदान-प्रदान बिना किसी गड़बड़ी, दोष या गड़बड़-घोटाले के हो। दर्शन का यह उद्देश्य भी कम महत्त्व नहीं रखता, क्योंकि यदि वास्तव में भाषा परिशुद्ध हो जाय तो विचारों का आदान-प्रदान ऐसा हो सकता है कि आपस का मतभेद बहुत दूर तक मिट जाय। शायद धर्म-सम्बन्धी भेद विशेषतया कल्पना-रजित भाषा, उपमा, प्रतीक इत्यादि के व्यवहारों से हो गया है। यदि धर्म-भाषा को लोग समझने लगे और उस भाषा को परिशुद्ध कर पायें तो संभव है कि धर्म के नाम पर लगाये जानेवाले अनेक नारे फीके पड़ जायें और पारम्परिक मेल में योगदान प्राप्त हो जाय।

तत्त्वमीमासा के सम्बन्ध में विचार

उपर्युक्त जो बातें दर्शन और तत्त्व-मीमासा के सम्बन्ध में कही गयी हैं, वे समसामयिक अनुभववाद से सम्बन्ध रखती हैं। अब अनुभववाद समसामयिक विचार-धारा में प्रमुख स्थान अवश्य रखता है, पर अस्तित्ववाद (Existentialism) भी कम प्रभावशाली नहीं है। यदि अनुभववादी मत के अनुसार तत्त्व-मीमासा अर्थहीन कही जा सकती है, तो अस्तित्ववाद के अनुसार तत्त्व-मीमासा ही दर्शन का वास्तविक रूप है। मोटे तौर पर अस्तित्ववाद के अनुसार कहा जा सकता है कि प्रत्येक व्यक्ति स्वतंत्र है कि वह अपने व्यक्तित्व का सच्चा विकास स्वयं अपने कार्य-निर्णयों के आधार पर करे। जो व्यक्ति दूसरे की नकल करता, या बिना अपनी स्वतंत्र

छान-बीन किये हुए आँख मूँदकर दूसरे के बताये मार्गों पर चलता है, वह आयेष्टिक*, जिव्निन व्यक्ति नहीं हो सकता है। इसलिए प्रत्येक व्यक्ति को अपने मूलरूप को जान कर स्वतंत्र रीति से उन्हीं निर्णयों को अपनाना चाहिए, जिनमें वह मद्द्रूपी या आयेष्टिक व्यक्ति बन जाय।

दर्शन का स्वरूप —

अब अस्तित्ववादी भी परम्परागत तत्त्व-मीमांसा की सभावना को नहीं मानते हैं। वे व्यक्ति के अपने सही रूप को जानने और साकार करने को ही जीवन और दर्शन का एकमात्र उद्देश्य गिनते हैं। परन्तु साधारणतया उन लोगों का मत वैसा तत्त्व-मीमांसा-विरोधी नहीं कहा जा सकता जैसा तर्कनिष्ठ अनुभववादियों का है। इस पुस्तक में दर्शन के उस स्वरूप को मान्यता दी गयी है, जिसमें परम्परागत, अस्तित्ववादी तथा अनुभववादी मतों का समन्वय हो जाय। 'परम्परागत मत को ध्यान में रखकर समस्त अनुभूतियों को बुद्धि तथा मूल्यों के आधार पर समीकरण के प्रयास' को दर्शन माना गया है, अर्थात् दर्शन मानव-प्रयास माना गया है, जिसके द्वारा हमारी वैज्ञानिक, सांस्कृतिक, दैनिक, नैतिक इत्यादि सभी प्रक्रियाओं को हम एक सूत्र में बाँधकर उन्हें अपनी पकड़ में ले आयें। फिर यहाँ यह भी माना गया है कि अस्तित्ववादी मत के अनुसार दर्शन को उस प्रकार की उत्प्रेरणात्मक प्रक्रिया माना जाय, जिसके द्वारा आत्म-विकास हो। इसलिए कहा गया है कि दर्शन सम्पूर्ण विश्व या उसके प्रति सर्वपटी अनुभूतियों का वह बौद्धिक चित्रण है, जिसके द्वारा मानवों के अन्दर समस्त प्राणियों तथा जगत् के प्रति स्थायी अभिवृत्ति ऐसी हो, जिससे व्यक्ति के अपने विकास में और समस्त प्राणियों के विकास में कल्याणकारी सहायता मिले। यह मत विशेषतया पूर्वीय है और यहाँ इस पुस्तक में इसे विशेष स्थान दिया गया है। हाँ, अनुभववादियों के इस कथन को भी यहाँ माना गया है कि इस रूप में दर्शन न तो वैज्ञानिक है और न इसके प्रकथन तर्कशास्त्र तथा गणित के समान परिशुद्ध (Precise) हो सकते हैं। परन्तु दर्शन को उपन्यास के समान कल्पना-रचना भी नहीं कहा गया है, क्योंकि विश्व-चित्रण में तर्कशास्त्र तथा विज्ञानों को आधार माना गया है। चूँकि अनुभववादी परम्परा में वैज्ञानिक भाषा को आदर्श भाषा माना गया है, इसलिए तर्कशास्त्र तथा विज्ञानों को दर्शन का आधार मान लेने पर अनुभववादी पक्ष को भी स्थान देने का प्रयास किया गया है। अन्तर इतना अवश्य है कि अनुभववादी यह नहीं मानते कि दर्शन का उद्देश्य आत्म विकास है और इसलिए वे तर्कशास्त्र तथा विज्ञान-भाषा को दर्शन का मुख्य विषय मानते हैं। परन्तु

*प्रत्येक व्यक्ति का अपना मूल रूप होता है, जिसे अपने सस्कार के अनुसार साकार किया जाता है। इसलिए जो व्यक्ति अपने इस मूलरूप को पहचानकर इसके ही अनुसार इसे साकार करता है, उसे प्रीथेष्टिक (authentic) प्राणी कहा जाता है।

इस पुस्तक में आत्म-विकास को उद्देश्य और विश्व-चित्रण को मुख्य विषय माना गया है। इसलिए यहाँ तर्कशास्त्र तथा विज्ञान को गौण, लेकिन आवश्यक विषय माना गया है। इस पुस्तक में कहा गया है कि दर्शन का उद्देश्य व्यक्तियों में सभी वस्तुओं और प्राणियों के प्रति दिव्यदृष्टि उत्पन्न करना है अर्थात् उनमें एक ऐसी स्थायी अभिवृत्ति (attitude) हो जिससे उनमें और समस्त मानवों में कल्याणकारी मूल्यों को चरितार्थ करने की उत्प्रेरणा हो सके। यह मत पूर्वोक्त दर्शन के स्वरूप के अनुसार है। यहाँ कहा जाता है कि इसमें परिशुद्ध प्रकथनों की भी आवश्यकता होती है और युक्तियों का भी पूरा स्थान है। पर, अनुभववादी परिशुद्ध प्रकथनों को अनिवार्य समझते और भाषा-दर्शन को ही दर्शन की सज्ञा देते हैं, परन्तु यहाँ भाषा-दर्शन को दर्शन का साधन-मात्र माना गया है। इसलिए इस मत के अनुसार युक्तियों के आधार पर न तो तत्वमीमासा को, न ईश्वर इत्यादि के अस्तित्व को निर्विवाद रीति से सिद्ध किया जा सकता है। दर्शन में हम युक्तियों अथवा तर्क-वितर्क को उसी प्रकार काम में लाते हैं जिस प्रकार न्यायाधीश के सामने वकील अपने पक्ष में फैसला करवाने के लिए बहस करते हैं। अभियोग और सफाई के लिए दोनों पक्षों की ओर से घटनाओं का विवरण दिया जाता और उनके आधार पर जज किसी एक पक्ष में फैसला देता है। उसी प्रकार विज्ञानों के निष्कर्षों तथा विधियों के आधार पर युक्तियों की सहायता से हम दार्शनिक रचना करते हैं, चाहे वे भौतिकवादी हो, प्रत्ययवादी हो या तटस्थवादी हो, इत्यादि। जिस प्रकार जज का फैसला कभी भी निर्विवाद तथा अनिवार्य नहीं कहा जा सकता, उसी प्रकार किसी भी दार्शनिक रचना को हम असंदिग्ध और प्रमाणित नहीं कह सकते हैं। परन्तु, यहाँ कहा जा रहा है कि बिना दर्शन के मानवों की गतिविधि संचालित नहीं हो सकती और सभी को चेतन या अचेतन रीति से दर्शन को अपनाना पड़ता है। दूसरी बात यह कि आत्म-विकास और सर्वोद्देश्य ऐसे मूल्य हैं, जिन्हें हम किसी तर्क से सिद्ध नहीं कर सकते कि इन्हें सबको स्वीकार करना चाहिए, पर इन्हें हम मानवों के स्वतंत्र निर्णय का परिणाम मानते हैं। इसलिये अन्तिम रीति से दर्शन मानवों की अपनी स्वतंत्र रचना है और यह उनके अन्तिम निर्णय का परिणाम है। इन सारी बातों को ध्यान में रखकर हम दर्शन की व्याख्या इस प्रकार कर सकते हैं

विश्व-दर्शन का स्वरूप — उपर्युक्त बातों के आधार पर दर्शन की व्याख्या इस प्रकार की जा सकती है—अनवरत तथा प्रयत्नशील चिन्तन के आधार पर विश्व की समस्त अनुभूतियों की बौद्धिक व्याख्या तथा उनके मूल्यांकन (Evaluation) के प्रयास को दर्शन कहा जा सकता है।⁴

* Philosophy is an unusually resolute and persistent attempt to understand and appraise our experiences of the world as a whole.

I सर्वप्रथम, दर्शन को चिन्तन कहा गया है, न कि ज्ञान या सम्प्रज्ञा । दर्शन को ज्ञान इसलिए नहीं कहा गया है कि 'ज्ञान' शब्द का अब प्रयोग वैज्ञानिक ज्ञान के लिए ही किया जाता है और दर्शन विज्ञान नहीं है । उसका कारण है कि विज्ञान या विशेष उद्देश्य है कि वह अपने क्षेत्र के विषय के सम्बन्ध में हमें सूचना दे, जिसे सत्य या असत्य कहा जा सके । इसके लिए वैज्ञानिक कसोटियाँ हैं, जिनके द्वारा किसी भी वैज्ञानिक निष्कर्ष की सत्यता जाँची जा सकती है । ठीक उनके विपरीत, दर्शन में ये बातें हैं, जिन्हें देखकर हम कह सकते हैं कि दर्शन विज्ञान नहीं है ।

(क) दर्शन में हम समस्त अनुभूतियों अथवा समस्त विषयों के सम्बन्ध में प्रकथन करते हैं । हम न तो समस्त अनुभूतियों को एक साथ लेकर उनकी वैज्ञानिक जाँच कर सकते हैं और न उनको एक-एक करके प्राप्त कर सकते हैं । शायद ही कोई ऐसा विचारक हो सकता है, जो वनस्पतिशास्त्र, भौतिक विज्ञान, रसायन-विज्ञान, सौन्दर्य-शास्त्र, साहित्य इत्यादि सभी विषयों को एक-एक करके अधिकारी रूप में जान ले । चूँकि दर्शन के अन्तर्गत समस्त अनुभूतियाँ आ जाती हैं, इसलिए यह विज्ञान नहीं हो सकता है ।

(ख) दूसरी बात है कि दर्शन में हम अपनी अनुभूतियों का मूल्यांकन करते हैं और इसके लिए हमें आदर्शों को अपना मापदण्ड बनाना पड़ता है । परन्तु आदर्शों की वर्णनात्मक व्याख्या नहीं हो सकती है । कोई साहित्यिक भी पूर्णतया इसकी व्याख्या नहीं कर सकता कि वह क्यों कालिदास की रचना को, न कि शेक्सपीयर की रचना को अधिक प्रिय समझता है । उसी प्रकार दार्शनिक भी यह अभ्युपगम (Assumption) मानता है कि हमारी अनुभूतियाँ बोधगम्य हैं, अर्थात् वे हमारी समझ में आ सकती हैं और परम सत्ता विचार-शून्य तथा मनमानी नहीं है । पर इस अभ्युपगम को क्यों सत्य माना जाय या क्यों स्वीकार किया जाय ? शायद इसकी कोई युक्तिपूर्ण व्याख्या नहीं हो सकती है । यहाँ दार्शनिकों को स्वतन्त्रता है कि वे किसी भी मान्यता को अपनायें । इस प्रकार दर्शन में जैसी स्वतन्त्रता है वैसी स्वतन्त्रता विज्ञानों में नहीं । इसलिए दर्शन को विज्ञान नहीं कहा जा सकता है ।

अधिकांश दार्शनिक अब इस बात को मानेंगे कि दर्शन को विज्ञान नहीं कहा जा सकता है, चाहे पूर्वोक्त युक्तियाँ इस मत के समर्थन के लिए सतोपजनक कही जायँ या नहीं । अब यदि मान भी लिया जाय कि दर्शन विज्ञान नहीं है तो भी हम इसे कोरी कल्पना की उपज नहीं मान सकते । प्रायः, कल्पना और विचार दोनों को रचनात्मक प्रक्रिया समझा जाता है । दोनों में अन्तर यह है कि कल्पना में दबी और दमित (Repressed) गाँठों (Complexes) से, बिना वास्तविकता पर ध्यान दिये हुए अधूरी युक्तियों से, रचना संचालित होती है । अब चूँकि एक व्यक्ति की दबी और दमित गाँठें अन्य व्यक्तियों की मानसिक गाँठों और आवश्यकताओं से भिन्न होते

हैं, इसलिए काल्पनिक रचनाओं में अधिक छूट और आत्मनिष्ठता का पूरा स्थान आजाता है। इसके विपरीत, विचार-रचना में वास्तविकता, परिशुद्ध युक्तियों तथा ज्ञानात्मक समस्याओं का हाथ रहता है। काल्पनिक रचना को आत्मनिष्ठ और विचार को अतिव्यक्तिक (Objective) अथवा सार्वजनिक (Public) कहा गया है। सार्वजनिकता और अतिव्यक्तिकता की मात्रा जितनी अधिक रहेगी उतनी ही वह रचना कम काल्पनिक कही जायगी। इसलिए इस बात को स्पष्ट करने के लिए कि दर्शन कोरी काल्पनिक रचना नहीं है, हमें दिखाना पड़ेगा कि इसमें सार्वजनिकता, अतिव्यक्तिकता तथा समस्याओं पर भी ध्यान दिया जाता है। हाँ, दर्शन में कल्पना तथा मानसिक गाँठों और आवश्यकताओं की भी अवहेलना नहीं की जा सकती है। अतः, निम्न-लिखित कारणों से दार्शनिक रचना पूर्णतया आत्मनिष्ठ तथा कोरी कल्पना नहीं हो सकती है।

(क) सर्वप्रथम, दार्शनिक समस्त मानव-अनुभूतियों का चिन्तन करता है ताकि वह इनकी गुत्थियों को सुलझा सके। अब चूँकि आधुनिक काल में मानव-अनुभूतियाँ विज्ञानों में स्पष्ट तथा निर्विवाद रूप से मौजूद हैं, इसलिए दार्शनिक अपने मसालों को विज्ञान से ही लेता है। चूँकि विज्ञान किसी की मन-तरंग पर निर्भर नहीं रहता है, इसलिए विज्ञानों (अर्थात् वैज्ञानिक, विधि और निष्कर्ष पर) आधारित रहने के कारण दार्शनिक का चिन्तन सार्वजनिक (Public) हुआ करता है।

(ख) द्वितीय, यह हो सकता है कि कोई दार्शनिक अपनी रूचि तथा विचारधारा के अनुकूल विज्ञानों की कुछ बातों को ले ले और अन्य महत्वपूर्ण बातों को छोड़ दे। शायद दार्शनिक की इस मनमानी को हम पूर्णतया कभी भी नहीं हटा सकते हैं। परन्तु फिर भी दार्शनिक की स्वतन्त्रता दर्शन के ऐतिहासिक निष्कर्षों से नियन्त्रित हो जाया करती है। दर्शन का इतिहास पुराना है और इसके विकास में प्रमुख मनीषियों का हाथ है। अतः, इसके विकास में अनेक मौलिक सिद्धान्तों (Fundamental principles) की रचना हो चुकी है। इसलिए यदि आज कोई दार्शनिक चिन्तन करना चाहे तो उसे इन सब सिद्धान्तों पर पूरा ध्यान देना पड़ता है।

(ग) फिर दर्शन के इतिहास में कुछ विचारधाराएँ निर्मूल सिद्ध हो चुकी हैं, कम-से-कम आधुनिक दार्शनिक को इन विचारधाराओं को छोड़ना ही पड़ता है। जिस प्रकार कोई अपने सस्कार को नहीं छोड़ सकता, उसी प्रकार दार्शनिक दर्शन के इतिहास से अपना पिण्ड नहीं छुड़ा सकता है। अतः, दार्शनिक को अधिकार अवश्य है कि वह अपने इच्छानुसार अनुभूतियों को चुने या छोड़े, किसी को कम और किसी को अधिक महत्व दे, पर उसकी यह स्वतन्त्रता दर्शन के इतिहास से नियन्त्रित, मार्गीकृत तथा अनुशासित होती है। तृतीय, दर्शन चिन्तन है और चिन्तन के अपने सर्वव्यापी (Universal) मन्तव्य (Postulates) और सिद्धान्त हैं। ये ऐसे सिद्धान्त

है कि प्रत्येक व्यक्ति ध्यानपूर्वक विचारने पर उन्हें स्पष्ट रूप से जान लेता है । चिन्तन के नियम सभी विचारशील व्यक्तियों में पाये जाते हैं और इसलिए किसी भी दार्शनिक को अपने चिन्तन में मनमानी करने का अवसर नहीं मिलता है; क्योंकि उसे इन सब नियमों का पालन करना पड़ता है ।

अतः, दार्शनिकों में कितना ही अधिक मतभेद क्यों न हो, दार्शनिक रचना को वैयक्तिक तथा आत्मनिष्ठ मन-तरंग नहीं समझा जा सकता है ।

II. फिर हमलोगों ने दर्शन को 'अनवरत चिन्तनशील प्रयास' कहा है । इसका कारण है कि दर्शन के तर्क और इसके निष्कर्ष कोशी नदी की धाराओं के समान बदलते रहते हैं । दर्शन अतिव्यक्तिक (objective) रहने पर भी मत-मतान्तरों का घर है । शायद हम यही कह सकते हैं कि दर्शन-इतिहास के पाठ से हम गलतियों को सुधारना सीख लेते हैं, परन्तु हम किसी भी सिद्धांत तथा स्थापित सत्यता को निश्चित रूप से नहीं अपना सकते हैं । अतः, दर्शन का अध्ययन हमारे अज्ञान को दूर करता है और असाक्षात् रूप से ही ज्ञान-वृद्धि कर सकता है । इसका लाभ अभावात्मक है, न कि भावात्मक (Positive) ।* इसका कारण है कि दर्शन अनुभूतियों के प्रति चिन्तन है । पर मानव-अनुभूतियाँ एक रूप में नहीं पायी जाती हैं । प्राचीन काल में धर्म तथा ईश्वर सम्बन्धी अनुभूतियाँ महत्वपूर्ण थी, परन्तु अब तो विज्ञान ही की तूती बोलती है । फिर यदि हम अपने देश और अन्तर्राष्ट्रीय समस्याओं पर ध्यान दें तो अब समाज के आदर्श सगठन की ही चर्चा विशेष मालूम देती है । अतः, युगों की अपनी मांगों के अनुसार विचारकों को अनुभूतियाँ विभिन्न मालूम देती हैं और इसलिए दार्शनिक निष्कर्ष भी विभिन्न हुआ करते हैं । जो व्यक्ति दर्शन की इस विशेषता को नहीं समझते हैं, वे प्रायः कहते हैं कि दर्शन समय और बुद्धि का अपव्यय है, क्योंकि वे दर्शन की रचना को केवल हवाई किला मानते हैं । कुछ चतुरभाषी तो ऐसा भी कहते हैं कि दार्शनिक अँधेरे में उस काली टोपी को घर-पकड़ना चाहते हैं, जो वहाँ है ही नहीं । परन्तु दार्शनिक इन तिरस्कारपूर्ण छोटों से खिन्न नहीं होता है । वह जानता है कि उसकी रचना से मानव का रास्ता साफ होता है । मानव के अपने विकास में बल आता है, मानव का बौद्धिक क्षितिज बढ़ता जाता है, मानव-समाज एक यात्री-झुण्ड के समान है । केवल आँख मूँदकर चलने से लाभ नहीं होता है । यात्री-झुण्ड के नेता को प्रत्येक पग पर टोह लगानी पड़ती है, ताकि वह जाने कि वह कितनी दूर तक पहुँचा है, किस दिशा में जा रहा है, उसकी

* The gain from the study of philosophy is negative rather than positive. It helps us to remove our errors but helps us little in having positive knowledge. According to the *Advaita Vedanta* by emptying our mind of all empirical thoughts and feelings we can attain to the absolute *Chit* or consciousness.

यात्रा में किस प्रकार की कठिनाइयाँ आ सकती हैं। उसी प्रकार मानव को अपने लक्ष्य की टोह लगानी पड़ती है और इस प्रकार दर्शन अपना महत्व रखता है। चूँकि रात अँधेरी है, रास्ता बौहू और गन्तव्य दूर है, इसलिए हमें पग-पग फूँक-फूँककर चलना है। दर्शन की खिल्ली उड़ानेवाले कहते हैं कि मानव आँखें मूँदकर ही चल सकता है और कहीं-न-कहीं, कभी-न-कभी उसे रास्ता मिल जायगा। दार्शनिकों का कहना है कि मानव को रास्ता तय करना अवश्य है, पर सावधानी से टोह ले-लेकर चलने से मानव अनेक सकटों से अपने को बचा सकता है। चूँकि मानव को चलना ही है, चाहे आँखें मूँदकर अटकल पच्चूरी में या सावधानीपूर्वक बुद्धि-विवेक से। पर वह हाथ-पर-हाथ धरकर या माथा टेककर बैठा नहीं रह सकता है। इसलिए दार्शनिकों का कहना है कि प्रत्येक व्यक्ति का कोई-न-कोई दर्शन अवश्य होता है, चाहे वह दर्शन समकालीन ज्ञानों पर आधारित समालोचनात्मक दर्शन हो, किंवा अबोधिक भित्ति पर आधारित हो, परन्तु दार्शनिक चिन्तन मानवों के लिए उतना ही स्वाभाविक है जितना साँस लेना या भोजन करना। इसलिए प्रत्येक व्यक्ति दार्शनिक है, चाहे वह आलोचनात्मक तथा जागरूक रीति से हो या रुढ़िग्रस्त समाज, जाति तथा टुकड़ियों से प्रभावित दर्शन को अपनाकर हो। अब यदि ऐसी बात हो तो दर्शन अनिवार्य है। अतः, चतुरभाषी चाहे कितना ही अधिक उसके इस प्रयास की हँसी क्यों न उड़ाये, परन्तु दार्शनिक अपनी समस्या को महत्वपूर्ण समझता है और उसके समाधान में निरत रहता है।

III अभी तक हमलोगों ने इसे दिखाने की कोशिश की है कि क्यों दार्शनिक युगों से अनवरत प्रयत्नशील रहता है और क्यों एक युग का दर्शन दूसरे युग, देश और समय में लोगों के हृदय में नहीं चुभता है। प्रत्येक युग की अपनी विशेष समस्या होती है और उस युग के दार्शनिक को नये सिरे से समयानुकूल दर्शन की इमारत खड़ी करनी पड़ती है। हम यह भी जानते हैं कि वर्तमान काल में विज्ञान मानव-अनुभूति का अमूल्य सग्रह है। यही कारण है कि जबसे विज्ञान की नींव जम गयी है तबसे दर्शन उससे बहुत प्रभावित हुआ है। कभी दर्शन विज्ञान के चमकते हुए निष्कर्षों से प्रभावित हुआ है, तो कभी वह वैज्ञानिक विधि (Method) से ही ओत-प्रोत हुआ है। परन्तु, विज्ञान का प्रभाव दर्शन के लिए हर समय कल्याणकारी नहीं रहा है। इसका कारण है कि विज्ञान सभी प्रकार की अनुभूतियों का अध्ययन नहीं करता है। वे ही अनुभूतियाँ, जिन्हें हम गणितिक (Mathematical) साँचों में ढाल सकते हैं, विज्ञानों के अन्तर्गत आती हैं। विज्ञान इस प्रकार आशिक है, परन्तु दर्शन समस्त अनुभूतियों के पूर्णत्व अथवा समग्रत्व (wholeness) को आश्रय देता है और इसलिए दर्शन का क्षेत्र अति विस्तृत है। इसलिए दर्शन की कसौटी अधिक पूर्ण और व्यापक है। यही कारण है कि दर्शन विज्ञानों का समालोचनात्मक अध्ययन कर सकता है, परन्तु विज्ञानों के निष्कर्ष और विधि से दर्शन

के निष्कर्षों की माप नहीं हो सकती है। जब दार्शनिक विज्ञानों की सफलता में चकाचौंध हो जाता है तब प्रायः वह दर्शन को विज्ञान की कसौटी से जाँचने लगता है और ऐसा करने पर उसमें पूर्ण को अंश से मापने का दोष आ जाता है। वर्तमान दार्शनिकों में अनेक ऐसे विचारक हैं, जो इस दोष से मुक्त नहीं हैं। इस प्रकार के विचारक प्रायः दर्शन को भी एक प्रकार का विज्ञान ही समझते हैं। उनके अनुसार यदि दर्शन और विज्ञान में कोई अन्तर है तो केवल विषय क्षेत्र का। विज्ञान का विषय विश्व के किसी विशेष क्षेत्र तक ही सीमित रहता है, जैसे, वनस्पति-विज्ञान केवल वनस्पति का अध्ययन करता है, जीव-शास्त्र (Biology) जीवों का अध्ययन करता है, इत्यादि। परन्तु दर्शन का विषय मानव की सभी प्रकार की अनुभूतियाँ हैं। परन्तु विज्ञानों की यदि यह विशेषता हो कि वह आंशिक (Partial) हो और दर्शन की यह विशेषता हो कि वह सम्पूर्ण हो, तो दर्शन और विज्ञान में प्राकारिक (Kind) अन्तर हो जाता है, क्योंकि 'आंशिक' निरीक्षणीय हो सकता है और 'सम्पूर्ण विश्व' निरीक्षणीय नहीं हो सकता है। केवल निरीक्षणीयों को ही विज्ञान का विषय माना जा सकता है। और, इसलिए सम्पूर्ण विश्व को विषय बनानेवाले दर्शन को विज्ञान नहीं समझा जा सकता है।

अब यदि दर्शन विज्ञान न हो और फिर भी विज्ञानों के निष्कर्षों और विधि से प्रभावित हो तो हम दर्शन के स्वरूप को विज्ञान के सम्बन्ध में किस प्रकार व्यक्त कर सकते हैं? शायद हम कह सकते हैं कि दर्शन विज्ञानों का विज्ञान है। कुछ अंशों में दर्शन का परिचय इस प्रकार दिया जा सकता है, परन्तु इस वाक्य से यह नहीं समझना चाहिए कि दर्शन का अध्ययन कर लेने से कोई व्यक्ति सभी विज्ञानों का भी ज्ञाता हो जाता है। इस वाक्य से केवल हम यही समझ सकते हैं कि सभी विज्ञानों के आधार में कुछ सामान्य (Common) मन्तव्य तथा सिद्धान्त है और दर्शन का काम इनका अध्ययन करना है। जो मन्तव्य और सिद्धान्त सभी विज्ञानों में सामान्य पाये जाते हैं वे, विज्ञानों का ढाँचा या रूप या आकार (Form) कहलाते हैं और आकार या रूप विज्ञानों की विषय-वस्तु (Content or matter) से भिन्न होता है। अतः, दर्शन का काम है कि विज्ञानों के रूप का पता लगाये और उसके स्वरूप का अध्ययन करे। प्रायः, दर्शन की इस शाखा को तर्कशास्त्र (Logic) तथा भाषा-वस्तु-सम्बन्धी शास्त्र (Semantics) कहते हैं और वर्तमान दर्शन में इसके तार्किक भाववाद (Logical positivism), भाषा-विश्लेषणशास्त्र (Linguistics) इत्यादि प्रमुख अंग हैं। चूँकि दर्शन विज्ञानों के सामान्य रूप का अध्ययन करता है, इसलिए इसे विज्ञानों का विज्ञान कहा जा सकता है। परन्तु विज्ञानों की कथा-वस्तु (Matter) को जानने का भार विज्ञान का है और उसके विषय में दर्शन कुछ नहीं बता सकता है।

उपर्युक्त व्याख्या से स्पष्ट है कि दर्शन विज्ञानों का विज्ञान कहा जा सकता है। परन्तु दर्शन को इस प्रकार समझने में भी कुछ दोष आ जाते हैं, जिनसे पाश्चात्य दार्शनिकों को बचाना कठिन है। इसका कारण है कि विज्ञान पूर्णतया वैचारिक या बौद्धिक (Intellectual)* व्यायाम है और इसमें मानव-सवेगों (Emotions) और मानव-लक्ष्यों की अवहेलना की जाती है। मान लीजिए कि हमें नक्षत्रों का वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त करना हो तो हम मानव-इच्छाओं, सवेगों और उसके आदर्शों का तिरस्कार कर नक्षत्रों का अध्ययन करेंगे। अतः, वर्तमानकालिक विज्ञान को अवैयक्तिक-कृत (Depersonalised) ज्ञान कहते हैं। इसे समझने के लिए आदिमानवों (Primitive people) के ज्ञान से विज्ञान की तुलना की जा सकती है। आदि-व्यक्ति पेड़-पौधों, नदी-नालों इत्यादि में देवी-देवता तथा नर-तुल्य शक्ति समझता है। वह प्रकृति का मानवीकृत (Humanised) तथा वैयक्तिककृत (Personalised) ज्ञान प्राप्त करता है।

विज्ञानों का अवैयक्तिककरण (Depersonalisation) जड़ पदार्थों के समझने के लिए ठीक है। पर, चूँकि वैज्ञानिक परम्परा अवैयक्तिककरण पर आधारित है, इसलिए या तो इसके अनुसार मानव भी जड़-रूप में समझे जाते हैं या मानव-आदर्शों को महाभ्रम समझकर छोड़ दिया जाता है। परन्तु दर्शन का काम है कि वह मानव-सम्बन्धी अनुभूतियों को उसी प्रकार अपने ध्यान में रखे, जिस प्रकार वह वैज्ञानिक स्थितियों पर ध्यान देता है। दर्शन के प्रजातंत्र में सभी प्रकार की अनुभूतियाँ समान महत्त्व नहीं रखती हैं। यह बात दर्शन के लिए विचारणीय है, क्योंकि दर्शन तथा विज्ञान दोनों मानव की लक्ष्यपूर्ण तथा आदर्शपूर्ण प्रतिक्रियाएँ हैं और इसलिए किसी भी दर्शन में मानव-लक्ष्य और उसके आदर्शों की अवहेलना नहीं होनी चाहिए।

उस परम्परा के अनुसार, जिसमें विज्ञान के विचारवाद को पूर्णतया अपनाया जाता है, दर्शन को वैचारिक (Intellectual) ज्ञान-राशि समझा जाता है। इस परम्परा के अनुसार दर्शन का ध्येय हमारी समस्त अनुभूतियों को समझना या उनकी विचारशील व्याख्या करना है, परन्तु दर्शन की यह परम्परा अधूरी है। हमें अपनी अनुभूतियों को समझना ही नहीं है, बल्कि हमें उनका मूल्यांकन भी करना है।

* बुद्धि (Reason) और विचार (Thought या Intellect) के बीच सूक्ष्म भेद है। बुद्धिवाद का अपना विशेष स्वरूप है, जिसकी व्याख्या पीछे की जायगी। उसी प्रकार विचार और सकल्प (Will) के बीच के अन्तर को समझने के लिए विचारवाद (Intellectualism) की अपनी व्याख्या है। मध्ययुगी दार्शनिकों में विचार और सकल्प का भेद विशेष महत्त्व रखता है, परन्तु यह भेद आधुनिक तथा समसामयिक दर्शन में भी कम महत्त्व नहीं रखता है। सभी विचारवादी को बुद्धिवादी (Rationalist) कहा जा सकता है, परन्तु सभी बुद्धिवादी को विचारवादी कहने में कठिनाई हो जाती है।

मूल्यांकन करने के लिये हमें किसी कसौटी तथा मापदण्ड (standard) की आवश्यकता पड़ जाती है। दर्शन में अनुभूतियों का मूल्यांकन करने के लिए हमें आदर्शों (Ideals) को मापदण्ड बनाना पड़ता है। ये परम आदर्श सत्य, शिव तथा सुन्दरम् के नाम से विख्यात हैं। उदाहरणार्थ, हमें अपने दर्शन में जानना होता है कि विश्व का निश्चयस् (Summum Bonum) क्या है और यदि विश्व का कोई निश्चयस् न हो तो क्या कोई मानव का भी निश्चयस् हो सकता है। इसी प्रकार का मूल्यांकन 'सत्य' और 'सुन्दर' के आदर्शों के आधार पर भी किया जाता है। अतः, दर्शन केवल मानव की समस्त अनुभूतियों की बौद्धिक व्याख्या ही नहीं है, अपितु इसमें उनका मूल्यांकन भी किया जाता है।

यदि दर्शन का मुख्य उद्देश्य अनुभूतियों का मूल्यांकन करना हो तो दर्शन का असली स्वरूप कलात्मक होगा, न कि वैज्ञानिक। मान लीजिए कि हमें किसी चित्र की सुन्दरता जाँचनी हो तो हम उसकी सुन्दरता को किसी तराजू पर तोल नहीं सकते या किसी गज-फुट से नाप नहीं सकते हैं। उसकी सुन्दरता को जानने के लिए हमें अपनी कलात्मक दृष्टि की आवश्यकता पड़ जाती है। उसी प्रकार समस्त अनुभूतियों के मूल्यांकन में दार्शनिक को कलात्मक ढंग से देखना पड़ता है। अतः, दर्शन कला है, परन्तु यह वैचारिक कला या विश्व-कविता है।

बौद्धिक या वैचारिक कला के रूप में दर्शन का महत्त्व — दर्शन को वैचारिक कविता कहा जाता है और इसलिए इसे साहित्यिकी की कविता से भिन्न समझना चाहिए। साहित्यिकी की कविता का सम्बन्ध प्रायः मानव-सवेगों (Emotions) से रहता है, इसलिए दोनों प्रकार की कविता के बीच के भेद को बताने के लिये कहा जाता है कि साहित्यिक कविता का स्थान हृदय है, परन्तु दर्शन-कविता का स्थान मस्तिष्क है। सुबोध होते हुए भी साहित्यिक और बौद्धिक कविता के बीच के भेद को हम इस रीति से व्यक्त नहीं कर सकते हैं। इसका कारण है कि 'हृदय' और 'मस्तिष्क' वैज्ञानिक दृष्टिकोण से सतोषजनक शब्द नहीं हैं और इसलिए उनके माध्यम से कोई सतोषजनक भेद नहीं बतलाया जा सकता है। परन्तु शायद इसका मौलिक कारण यह है कि साहित्य-दर्शन और विश्व-दर्शन में ही कोई मौलिक भेद नहीं है। अब जो भी भेद साहित्यिक कविता और वैचारिक कविता के बीच हो, हम कम-से-कम यहाँ वैचारिक कविता के स्वरूप को निम्नलिखित ढंग से बता सकते हैं :

दर्शन-कविता को वैचारिक इसलिए कहा गया है कि इसका उपादान (Matter) विज्ञानों से लिया जाता है। फिर बहुत कुछ अंशों में दर्शनविधि वैज्ञानिक परम्परा से प्रभावित रहती है। अस्तु, इसके पारिभाषिक शब्द भी वैज्ञानिक पद्धति के समान परिशुद्ध (Precise) रहा करते हैं। कम-से-कम समसामयिक दर्शन में भाषा-

परिमार्जन पर बहुत अधिक जोर दिया जाता है। इसलिए दर्शन को अपने युग की वैज्ञानिक सत्यता के अनुकूल होना चाहिए और आद्यन्त उसमें आत्म-विरोध का अभाव होना चाहिए। इन सब कारणों में हम दर्शन में बौद्धिक तथा वैचारिक आदर्श का पालन करते हैं। परन्तु साथ-ही-साथ इसमें कला का भी हाथ चला आता है। दार्शनिक विज्ञान के सभी निष्कर्षों का एक ही मूल्य नहीं लगता है। उसके लिए कुछ निष्कर्ष अन्य वैज्ञानिक सत्यता की अपेक्षा अधिक महत्त्व रखते हैं। जैसे देकार्त के लिए गणितिक स्पष्टता और परिशुद्धता (Clearness and Distinctness) विशेष महत्त्वपूर्ण थी और अरस्तू, हेगेल तथा ह्याइडेड के लिए जीव (Organism) का स्वरूप ही विशेष स्थान रखता है। फिर बग्सों के लिए विकासवाद अपना विशेष महत्त्व रखता है। अब किसी भी वैज्ञानिक निष्कर्ष को महत्त्वपूर्ण समझना, बनाना और उसके आधार पर अपना दर्शन रचना कलात्मक प्रयास है। अतः, हम कह सकते हैं कि दर्शन वैचारिक कला है।

यदि दर्शन कला हो तो दर्शन में मत-मतान्तर का रहना उसी प्रकार होगा, जिस प्रकार कला की रचनाओं में देखा जाता है। यदि दस कवि 'कोयल' या 'मेघ' के ऊपर रचना करें तो विषय के एक रहने पर भी दस प्रकार की कविताएँ होगी। उसी प्रकार अनेक चित्रकारों ने आदर्श सुन्दर नारी का चित्र खींचा है, परन्तु उनके चित्र उतने ही हैं, जितने चित्रकार हैं। अब यदि धर्म, नीति, विश्व इत्यादि के विषय में वैचारिक कला करनी हो तो यहाँ भी विभिन्नता देखने में आयगी। यही कारण है कि दर्शन में यदि उसी प्रकार की समरूपता खोजी जाय, जिस प्रकार की समरूपता (Uniformity) भौतिक विज्ञान (Physics), रसायन-शास्त्र (Chemistry) इत्यादि विज्ञानों में पायी जाती है तो यह अनुचित बात होगी। अतः, दर्शन की विविधता इसका दोष नहीं है, पर इसकी विशेषता है।

यदि हम कला के स्वरूप पर ध्यान दें तो स्पष्ट हो जायगा कि कला में किसी एक वस्तु-विशेष का निर्माण किया जाता है—जैसे, गोस्वामी तुलसीदास ने एक ग्रन्थ-विशेष की रचना की, जिसे हम 'रामचरित-मानस' कहते हैं या एफ्टाइन ने नेहरू की मूर्ति बनायी, जो एक वस्तु-विशेष है। परन्तु कला-वस्तु का महत्त्व सर्वव्यापी (Universal) होता है। नेहरू की मूर्ति का महत्त्व मूर्तिकला (Sculpture) के दृष्टिकोण से तभी होगा, जब उस मूर्ति से नेहरू के जीवन और उनके सम्पूर्ण चरित्र पर पूरा प्रकाश पड़ जाय। उसी प्रकार 'रामचरित-मानस' का महत्त्व इसी में है कि इससे मानव-धर्म और मानव-चरित्र-चित्रण के शाश्वत अंगों पर प्रकाश पड़े। अतः कला-वस्तु सर्वदा कोई एक या विशेष वस्तु होगी, परन्तु इसका महत्त्व और मूल्य सर्वव्यापी होता है*। इसलिए वास्तव में

* A work of art is an individual or a particular entity but its significance is truly universal and so goes much beyond it.

कलाकार अपनी कला में गागर में सागर भर देता है। इसमें विशेष और सामान्य (Universal) का बेजोड़ मेल देखने में आता है। यदि दर्शन कला हो तो इसमें भी विशेष और सामान्य के सम्मिश्रण का सजीव उदाहरण मिलेगा।

चूँकि दर्शन मानव की समस्त अनुभूतियों से सम्बन्ध रखता है, इसलिए इसके निष्कर्ष व्यापक होते हैं। परन्तु किसी भी प्रकार के दर्शन को घटना-विशेषों (Particular events) के अनुकूल होना चाहिए। इसलिए दर्शन में विशेष और सामान्य का सम्मिश्रण रहना अनिवार्य है। पर हमें कला के रूप में दर्शन के विशेष और सामान्य के सम्मिश्रण पर प्रकाश डालना चाहिए।

दर्शन में हमें मानव की समस्त अनुभूतियों पर प्रकाश डालना चाहिये। परन्तु कोई भी दार्शनिक एक ही जीवन और समय में गणितज्ञ, साहित्यिक, भौतिक शास्त्रज्ञ आदि नहीं हो सकता है। परन्तु समस्त अनुभूतियों के विषय दार्शनिक को कम-अधिक जानने पड़ते हैं। ऐसी दशा में दार्शनिक का अपना कोई विशेष क्षेत्र होता है, जिसकी उसे विशेष जानकारी होती है। प्रायः अपने इस क्षेत्र में उसे कोई सृजनात्मक प्रत्यय या धारणा (Creative notion or concept) मिलती है और सृजनात्मक धारणा के आधार पर दार्शनिक समस्त अनुभूतियों की व्याख्या करता है, जैसे, न्यूटन ने सेव को नीचे गिरते देखा या वाट ने भाप से बरतन के ढक्कन को हिलते देखा या डार्विन ने पशु-पालकों में चयनात्मक (Selective) प्रक्रिया देखी, इत्यादि, और इन सृजनात्मक धारणाओं के आधार पर इन वैज्ञानिकों ने अपनी रचनाएँ की हैं। उसी प्रकार दार्शनिक भी किसी एक क्षेत्र की कुछ प्रभावोत्पादक धारणाओं को ले लेता है और उनके आधार पर मानव की समस्त अनुभूतियों की व्याख्या और मूल्यांकन करता है। प्रायः उस धारणा-विशेष को, जिसके आधार पर अन्य सभी अनुभूतियों की व्याख्या की जाती है, रौढ़िक उपमा (Root metaphor) कहते हैं। अब रौढ़िक उपमा, जिसके आधार पर दर्शन की रचना होती है, दार्शनिक की सृजनात्मक प्रक्रिया पर निर्भर करती है और जब वह अपने किसी एक क्षेत्रविशेष में आसानी से रौढ़िक उपमा के आधार पर घटना-विशेषों की व्याख्या कर लेता है तब वह इसकी व्याख्या-क्षमता (Explanatory capacity) को अन्य सभी क्षेत्रों में सामान्यीकृत (Generalised) कर देता है, अर्थात् अन्य सभी घटना-विशेषों की व्याख्या इसी उपमा के आधार पर करने लगता है। अतः, किसी भी दर्शन में सृजनात्मक धारणा-विशेष का रहना अनिवार्य है और फिर इसे व्यापक रूप देने के लिए सामान्यीकरण भी नितान्त आवश्यक होता है। इसलिए वैचारिक कला के रूप में दर्शन में धारणा-विशेष और सामान्यीकरण का अनूठा मेल देखने में आता है और इसलिए दर्शन को वास्तव में कला समझना चाहिए।

परन्तु यदि हम दर्शन को कला मान लें तो इसमें सत्यता-असत्यता का प्रश्न उसी प्रकार नहीं उठता, जिस प्रकार किसी कविता के मूल्यांकन करने में सत्यता-असत्यता का विचार नहीं आता है। हम किसी कविता को अच्छी या असतोषजनक कहते हैं और उसी प्रकार से हम किसी के दर्शन को अच्छा, प्रभावशील, महत्त्वपूर्ण इत्यादि रीति से मूल्यांकित कर सकते हैं। महत्त्वपूर्ण दर्शन वही होगा, जिसमें उपमा की ऐसी क्षमता हो कि उसके आधार पर अधिक से अधिक क्षेत्रों की घटनाओं पर अधिक-से-अधिक प्रकाश पड़ जाय। प्रायः हम देखते हैं कि जिस क्षेत्र से सृजनात्मक धारणा-विशेष को लिया जाता है, उस क्षेत्र पर धारणा-विशेष विशेष प्रकाश डालता है और अन्य क्षेत्र जितने प्राथमिक (Primary) क्षेत्र से दूर होते हैं, इस उपमा से उनपर उतना ही कम प्रकाश पड़ता है। यहाँ हमें 'स्पष्ट करना' या 'प्रकाश डालना' की भी व्याख्या कर देनी चाहिए।

जेनरल स्मट्स (Smuts) ने 'Holism and Evolution' नामक पुस्तक में दिखाया है कि अणु तथा जीवाणु से लेकर मानव की बौद्धिक प्रक्रियाओं तक में एक सामान्य तथा व्यापक प्रवृत्ति है, जिसके अनुसार सभी वस्तुओं में पूर्णत्व बनने का प्रयास देखने में आता है। यदि छिपकिली की दुम कट जाय तो अपने अगो को पूर्ण करने के प्रयास-स्वरूप इसमें पुनः दुम निकल आती है। ड्रिश (Driesch) ने इसके पहले दिखलाया था कि जीवों के भ्रूण (Embryo) में पूर्णत्व की प्रवृत्ति है। यदि भ्रूण-विकास में किसी अंग की क्षति हो जाय तो इसी पूर्ण-प्रवृत्ति (Tendency to wholeness) के कारण उस क्षति की पूर्ति हो जाती है। जो बात भ्रूण-विज्ञान (Embryology) में देखी जाती है, उसी पूर्णत्व के सिद्धान्त को पीरो (Pieron), ले मस्तिष्क (Brain) की कार्यवाही में भी सिद्ध किया है। उन्होंने और तत्पश्चात् लेशली (Lashley) ने दिखाया है कि मस्तिष्क के क्षेत्र-सीमन (Localisation) के साथ इसमें समक्रिया-क्षमता (Equipotentiality) भी है। परन्तु शायद पूर्णत्वा अथवा समग्रत्व-प्रक्रिया के प्रति गेस्टाल्टवादियों के सिद्धान्त को इस समय विशेष महत्त्वपूर्ण समझा जायगा। इस मनोविज्ञान-सम्प्रदाय ने प्रामाणिक प्रयोगों के आधार पर दिखलाया है कि मानव की दैहिक (Physiological) प्रक्रिया, चेतन-प्रक्रिया तथा व्यक्तित्व-विकास में समग्रत्व (Wholeness) का नियम देखने में आता है। फिर युङ्ग (Jung) ने अपने व्यक्तिकरण-प्रक्रिया (process of individuation) में सिद्ध किया है कि प्रत्येक मानव में चेतन और अचेतन के बीच सामंजस्य के आधार पर व्यक्ति का पूर्णत्व प्राप्त होता है। अतः, उपर्युक्त अधिकारी विचारकों के मत से स्पष्ट हो जाता है कि पूर्णत्व-प्रवृत्ति मानव की मौलिक प्रवृत्ति है और दार्शनिकों की प्रक्रिया, जिससे मानव की समस्त अनुभूतियों की व्याख्या की जाती है, इसी मौलिक पूर्णत्व-प्रवृत्ति का बौद्धिक विकास है। अब दार्शनिकों की पूर्णत्व-प्रवृत्ति तभी सतुष्ट समझी जायगी, जब उसकी बौद्धिक खूजलाहट समाप्त हो जाय। अतः, दर्शन

के दृष्टिकोण से अनुभूतियों का स्पष्टीकरण (Explanation) तभी समझा जायगा जब दार्शनिक समाज की बौद्धिक खुजलाहट समाप्त हो जाय। फिर दार्शनिक मूल्यांकन तभी सतोपजनक समझा जायगा, जब दार्शनिक को समाज के रागो, सवेगो और उनके आदर्शों की सतुष्टि हो जाय।

अतः, दर्शन वैचारिक कला है, जिसमें दार्शनिक को बौद्धिक स्तर पर समाज के रागो, सवेगो, आदर्शों इत्यादि की सतुष्टि पूर्णत्व-प्रवृत्ति के अनुसार होती है।

दर्शन के इतिहास के अध्ययन की आवश्यकता — यदि दर्शन वैचारिक कला हो तो प्रत्येक युग और देश के उपयुक्त इसकी रचना करनी पड़ती है, ताकि इसके आधार पर उस युग और देश के विभिन्न पक्षों पर प्रकाश पड़ सके और सामान्य रूप से लोगों की प्रक्रियाओं का मार्गीकरण हो सके। इसलिए यदि कोई इस समय के भारत में पुरातन दर्शन से ही काम लेना चाहे, या पाश्चात्य पंडितों की गवेषणाओं को दर्शन का मुख्य विषय समझ ले, तो उसका दर्शन फीका होगा और वह नम-सामयिक भारतीयों को प्रेरणा नहीं दे सकेगा। अतः, भारतीयों के लिए भारतीय दार्शनिक ही पर्याप्त दर्शन दे सकते हैं, जो समयानुकूल हो। इसलिए मेरी समझ में न तो वैज्ञानिक भौतिकवाद (Scientific materialism) ही, न शुद्ध शंकरवाद ही और न बौद्ध-दर्शन इस समय के लोगों को पूर्ण ग्राह्य हो सकता है। शायद समय के तकाजे के आधार पर गांधीवाद तथा सर्वोदय-दर्शन भारतीयों के अधिक काम की चीज हो। पर जो भी उपयुक्त समसामयिक दर्शन हो, उसे इतिहास से पाठ सीखना होगा।

(क) पहली बात यह है कि मानव की समस्या एकाएक बदल नहीं जाती है। समस्या का पक्ष और पट बदलते हैं। इसलिए यह जानने के लिए कि मानव की चिरन्तन समस्याएँ क्या हैं, हमें दर्शन के इतिहास के पन्नों को उलटना पड़ता है। हमें जानना पड़ता है कि समस्याओं की कितनी व्याख्याएँ हो चुकी हैं। कुछ व्याख्याएँ इतनी भ्रमात्मक हैं कि हम इस समय उनकी मदद नहीं ले सकते हैं। परन्तु कुछ ऐसी व्याख्याएँ भी हैं, जिन्हें हम पर्याप्त समझते हैं और उन्हें समयानुकूल बनाने में केवल समसामयिक वेपभूषा की आवश्यकता है। इस प्रकार की व्याख्या को हम क्लासिक या उच्चकोटिक कहते हैं। प्लेटो, काण्ट, शंकर, गौतम इत्यादि क्लासिक दार्शनिक हैं और उनकी रचनाएँ सभी दार्शनिकों को जाननी चाहिए।

(ख) फिर दर्शन के इतिहास से स्पष्ट हो जाता है कि विचार की भी गति-दिशा है और हमें जानना पड़ता है कि दार्शनिक धारा किस ज्ञात या अज्ञात दिशा में जा रही है और इसे समझकर अपनी दर्शन-प्रक्रिया को उस गति-दिशा की ओर मोड़ना पड़ता है। शायद देवी-देवता, ईश्वर-सम्बन्धी विचार तथा वैयक्तिक साधना दर्शन की भावी मुख्य धाराओं में विशेष स्थान नहीं रखेगी और दार्शनिक को अपने

विचार को सजीव बनाने के लिए उन्हें कम स्थान देना पड़ेगा या उनका रूप बदल देना पड़ेगा ।

प्रायः लोग गति (Action or movement) पर अधिक ध्यान देते हैं और मानव-इतिहास में सिकन्दर महान्, नेपोलियन, चंगेज खाँ इत्यादि विजेताओं की गति का विशेष उल्लेख किया करते हैं । परन्तु वास्तव में इतिहास की गति विभिन्न धारणाओं की गति है । सिकन्दर ने देशों को विजित इसलिए किया कि यूनानी सम्यता का प्रसार किया जाय और नेपोलियन की विजय-आकांक्षा में भी यही बात पायी जाती है । अतः, इतिहास की गति विचारों का इतिहास है और इस दृष्टिकोण से दर्शन का इतिहास विशेष स्थान रखता है, क्योंकि इसमें उन विचारों का जीता-जागता इतिहास है, जो मानव को उद्धेलित करते आये हैं । यही कारण है कि एच० जी० वेल्स ने अशोक को विश्व सम्राटों में अग्रगण्य समझा है, क्योंकि उन्होंने विचार-पराक्रम के आधार पर विश्व-विजय की नींव डाली थी ।

(ग) फिर, प्रायः दर्शन के इतिहास के अध्ययन से कभी-कभी नूतन धारणाएँ निकल आती हैं, जो विचारों में क्रान्ति उत्पन्न कर देती हैं । हेगेल की द्वन्द्वात्मक विधि (Dialectic method) की धारणा सुकरात की प्रश्नोत्तर-विधि में, प्लेटो की प्रेम विकास की सीढियों में तथा काण्ट के अतिदर्शन^१ (Transcendental) द्वन्द्व (dialectics) में अस्फुट रूप में पायी जाती है, परन्तु शायद दर्शन के इतिहास में मत-मतान्तर को सुलझाने के लिए ही हेगेल ने द्वन्द्वात्मक विधि को सफल समझा था । उसी प्रकार से समसामयिक (Logical positivist) तार्किक प्रत्यक्षवादी ने दर्शन के मत-मतान्तर से ऊबकर तत्त्व-मीमांसा (Metaphysics) के प्रति 'अर्थहीन' प्रयास का सिद्धान्त खोज निकाला है । अतः, दार्शनिकों के लिए दर्शन का इतिहास विचारों की असूखी खान है, जिससे उसे मूल्यवान् मसाला मिलता है ।

(घ) अन्त में दर्शन के इतिहास में सिद्ध होता है कि मानव की ज्ञान-प्राप्ति की क्रिया उसकी रचनात्मक प्रक्रिया पर आधारित रहती है । यह बात अब विज्ञान-विधि के अध्ययन में स्पष्ट हो जाती है कि मानव रचनात्मक ढाँचों (Moulds or forms) की स्थापना करता है और जो कुछ भी उसकी ज्ञान-प्रक्रिया के अन्दर आये, वह उसी प्रकार रूपान्तरित हो जाता है, जिस प्रकार खाद्य-पदार्थ पाचन-प्रक्रिया से रूपान्तरित होकर मांस, मज्जा तथा रुधिर हो जाता है । इससे भी स्पष्ट हो जाता है कि सामान्य रूप से मानव ज्ञान तथा दर्शन को वैचारिक कला समझना ठीक है ।

१ 'Transcendent' शब्द दर्शन में कई अर्थों में लाया गया है । परन्तु काण्ट ने इस शब्द को अनूठे अर्थ में व्यवहार किया है और इसका अनुवाद मेरी समझ में 'अतिदर्शन' से किया जा सकता है । इसकी पूरी व्याख्या काण्ट के दर्शन के प्रसंग में की जायगी ।

इस पुस्तक में पाश्चात्य आठ प्रमुख दार्शनिकों का संक्षिप्त, पर समीक्षात्मक अध्ययन है और उनमें निम्नलिखित बातों पर ध्यान दिया गया है .

(अ) सर्वप्रथम, प्रयास किया गया है कि प्रत्येक विचारक की अपनी समस्याएँ समझी जायँ और फिर देखा जाय कि उसने किस प्रकार से उनका समाधान किया है।

(ब) फिर दर्शन के काल-क्रम के साथ दिखाया गया है कि वाद के आनेवाले दार्शनिकों पर पूर्व-दार्शनिकों का किस प्रकार गहरा प्रभाव पड़ा है। इन आठ दार्शनिकों का अध्ययन शृंखलाबद्ध रूप से ही हो सकता है। हम देखेंगे कि वेकन के सुधार-नारे का प्रभाव देकार्त और लॉक पर पड़ा है। फिर लॉक की गवेषणाओं को वर्कले ने एक पग बढ़ा दिया और ह्यूम ने उन्हें एक दिशा में चरमसीमा तक पहुँचा दिया है। इस प्रकार का क्रमबद्ध सम्बन्ध देकार्त, स्पिनोजा और लाइबनिट्स में भी पाया जाता है। अन्त में, हम देखेंगे कि काण्ट में लॉक, वर्कले और ह्यूम के अनुभववाद (Empiricism) तथा देकार्त, स्पिनोजा और लाइबनिट्स के बुद्धिवाद (Rationalism) का अपूर्व सम्मिश्रण और रूपान्तरण है।

(स) फिर हम देखेंगे कि इन आठ पाश्चात्य दार्शनिकों का प्रभाव समसामयिक पाश्चात्य दर्शन में भी बहुत अधिक है। परन्तु इस पुस्तक में केवल उनका संकेत-मात्र कर दिया जायगा।

(द) अन्त में, हम पायेंगे कि इन आठ दार्शनिकों के अध्ययन से हमारे सम-सामयिक जीवन पर भी प्रभाव पड़ सकता है और इसलिए इनका दर्शन अन्तर्राष्ट्रीय तथा सामयिक महत्त्व रखता है।

दर्शन के इतिहास का विभाजन— प्रायः पाश्चात्य दर्शन के अध्ययन में निम्न-लिखित विभाजन किये जाते हैं :

(१) प्राचीन दर्शन (Ancient Philosophy)

(क) थेल्स से लेकर अरस्तू का यूनानी दर्शन,

(ख) यूनानी-रूमी दर्शन,

(ग) अलेक्जेंड्रिया-सम्प्रदाय का नव-प्लेटोवाद।

(२) पाँचवीं से लेकर पन्द्रहवीं शताब्दी तक का मध्ययुगीन दर्शन (Mediaeval philosophy)

(३) आधुनिक दर्शन

(क) १५वीं से १७वीं शताब्दी तक का विचार-स्वातन्त्र्य, जिसे नवजागरण-काल (Renaissance) के नाम से पुकारा जाता है।

(ख) लॉक से काण्ट तक का प्रदीप्ति या प्रबुद्धकाल (Age of enlightenment)

(ग) अनुकाण्ट से लेकर हेगेल तक का जर्मन दर्शन।

(४) सन् १८६० से लेकर अबतक का समसामयिक या वर्तमानकालीन (Contemporary) दर्शन ।

इस पुस्तक में आधुनिक दर्शन का उल्लेख किया जायगा और यह भी काण्ट तक ही सीमित रहेगा ।

आधुनिक दर्शन की विशेषताएँ :

आधुनिक दर्शन भूतपूर्व दर्शन के निष्कर्ष और विधि का विरोधी है । हम देखेंगे कि वेकन ने पुरानी पद्धति को, जो विशेषतया निगमनात्मक (Deductive) थी त्यागने का नारा लगाया; साथ ही आगमन के प्रति विचारको का ध्यान खींचा है । यही बात देकार्त में पायी जाती है और उन्होंने नये सिरे से दर्शन की नींव डालने की घोषणा की है । फिर लॉक ने ज्ञान-मीमांसा के लिए रास्ता साफ किया और काण्ट ने लॉक की इस समस्या को पूरा किया है ।

मध्ययुगीन दर्शन की परम्परा के प्रति आधुनिक दार्शनिकों के विद्रोह को देखकर लोग समझते हैं कि मध्ययुगीन दर्शन वास्तव में जर्जर हो चुका था । यह बात ठीक नहीं है । यदि मध्ययुगीन दर्शन बिल्कुल क्षीण और निर्वल रहता, तो आज नव-टाम्सवाद के प्रति लोगों का इतना ध्यान नहीं जाता । फिर मध्ययुगीन दर्शन में इतनी सूक्ष्म बातें छिपी हुई हैं कि हम कह सकते हैं कि मध्ययुगीन दार्शनिक अपने समय से आगे थे और इसीलिए उनकी खोजों की पूछ नहीं हुई थी । फिर मध्ययुगीन दर्शन में सूक्ष्म विश्लेषण के आधार से बुद्धि को काफी तेज कर दिया गया था, ताकि भविष्य में इससे अच्छा काम लिया जा सके । मध्ययुगीन दर्शन की विशेष त्रुटि इसी में थी कि वह धर्म-केन्द्रित था और उस धर्म में इतनी शिथिलता आ गयी थी कि वह लोगों को अनुप्राणित करने में असमर्थ हो गया था । इसीलिए जब केप्लर, गैलीलियो, न्यूटन इत्यादि वैज्ञानिकों ने दर्शन के लिए नया मसाला तैयार कर दिया तब दार्शनिकों को मध्ययुगीन दर्शन फीका मालूम देने लगा । विज्ञान ने मानव को नया रास्ता दिखाया, उसे नयी आशा दिखायी और उसके मानव-क्षितिज का विस्तार किया । अतः आधुनिक दर्शन विज्ञान-पोषित होने के कारण मध्ययुगीन दर्शन के निष्कर्षों और विधि का तिरस्कार करता हुआ प्रतीत होता है ।

विज्ञान-पोषित होने के कारण दर्शन में नवीन जागृति और अनुपम प्रगति आने लगी । विज्ञान में व्यक्ति अपनी बुद्धि के आधार पर अनेक प्रयोग कर सकता है और अनेक नये-नये आविष्कार कर सकता है । परन्तु यह बात धर्म के लिए और विशेषकर सगठित धर्म के लिए लागू नहीं हो सकती है । धर्म-पद्धति में रूढ़िवाद का रहना अनिवार्य है । यही कारण है कि आधुनिक दर्शन विज्ञान-पोषित होने के कारण बुद्धि की स्वाधीनता को स्वीकार करता हुआ रूढ़िवाद और सब प्रकार के आप्त (Authority) का विरोध करता है । पाश्चात्य परम्परा में सर्वप्रथम यूनान ही में

बुद्धि को जीवन की एकमात्र अधिष्ठात्री बनाकर एक सतोषजनक सभ्यता को कायम किया गया था। इसीसे आधुनिक दर्शन को इसी यूनानी परम्परा की पुनर्जागृति (Renaissance) कहा जाता है। अब जिस भी नाम से हम आधुनिक दर्शन को पुकारें, इसमें मानव-बुद्धि को, न कि किसी भी प्रकार के आप्त को, स्थान दिया गया है। अतः, आधुनिक दर्शन व्यापक अर्थ में बुद्धिवादी है। इस अर्थ में अनुभववादी भी बुद्धिवादी कहे जा सकते हैं।

चूँकि सर्वप्रथम, बुद्धि नवीन आविष्कार करने में समर्थ होती है, इसलिए बुद्धि पर आश्रित होने के कारण इस युग को आशावादी भी कहा जा सकता है। परन्तु यह आशावाद स्थायी नहीं रह पाया, क्योंकि यदि व्यक्ति अपनी ही बुद्धि पर भरोसा रखे और व्यक्तिगत बुद्धि सत्यता की कसौटी हो तो व्यक्ति जितने प्रकार के होंगे उतने ही प्रकार का दर्शन होगा और तब फिर उनकी सत्यता का कौन निर्णय करेगा? निरी बुद्धि ही के आधार पर दर्शन की रचना करने पर पहले अनुभववाद (Empiricism) और बुद्धिवाद का भेद हुआ। फिर स्वयं अनुभववादियों और बुद्धिवादियों के बीच मत-मतान्तर खड़ा हो गया। लॉक के अनुसार भौतिक और आध्यात्मिक दोनों प्रकार के पदार्थ हैं, परन्तु उनका स्वरूप नहीं जाना जा सकता है। इसी परम्परा के बर्कले के अनुसार आध्यात्मिक पदार्थ यथार्थ है, परन्तु भौतिक पदार्थ अयथार्थ। अन्त में, अनुभववादी ह्यूम के अनुसार किसी भी प्रकार का पदार्थ यथार्थ नहीं है। इसी प्रकार बुद्धिवादी देकार्त का कहना है कि परम पदार्थ द्वैत है, स्पिनोजा के अनुसार अद्वैत है और लाइबनिट्स के अनुसार विशिष्टाद्वैत है। अब ये जितने मत-मतान्तर हैं, सब बुद्धि पर अवलम्बित हैं और बुद्धि को छोड़कर आधुनिक दर्शन के लिए कोई दूसरी कसौटी नहीं है, जिससे इन सब मतों की सत्यता जाँची जाय। अतः, बुद्धि पर भरोसा रखने पर आधुनिक दर्शन में निराशावाद की परिछाया देखने में आती है। इस निराशावाद से आधुनिक दर्शन यूनानी-रूमी दर्शन के समान पगु इसलिए नहीं बना कि विज्ञान की निरन्तर प्रगति मानव की आशा को नित्य हरी किये हुए रही। इसलिए निराशावाद का एकमात्र यही परिणाम हुआ कि दार्शनिकों ने अपनी समस्याओं को तत्त्व-मीमासा और ज्ञान-मीमासा (Epistemology) में बाँट दिया। उन्होंने देखा कि हम 'क्या' जानते हैं, यह बहुत अशो में इसी बात पर निर्भर करता है कि हम किम प्रकार से सही जान सकते हैं। अब क्या हम जानते हैं, यह प्रश्न तत्त्व-मीमासा (Metaphysics or Ontology) के अन्तर्गत आता है। पर कैसे और क्या हम सही जान सकते हैं, ये प्रश्न ज्ञान-विवेचना के अन्तर्गत आते हैं। पाश्चात्य दर्शन के इतिहास में पहली बार ज्ञान-समीक्षा की बात आधुनिक दर्शन ने उठायी है और इसलिए ज्ञान-समीक्षा आधुनिक दर्शन की भी विशेषता कही जायगी। अब जब बुद्धि-स्वातन्त्र्य ने निराशावाद की नींव डाली तो आधुनिक दार्शनिक इसके

झोके से परास्त नहीं हुआ। उसने आशा को न छोड़कर नये सिरे से सोचना शुरू किया। विज्ञानों में प्रगति जारी रहने के कारण आधुनिक दार्शनिकों का बुद्धि में विश्वास जमा रहा। अतः, यदि मत-मतान्तर हो और उनके बीच किसी प्रकार का निर्णय नहीं किया जा सके तो हमें ज्ञान के स्वरूप की ही विवेचना कर देखना चाहिए कि किस प्रकार से और किन मन्तव्यों पर ज्ञान संभव होता है। अतः, आधुनिक दर्शन में ज्ञान-समीक्षा विशेष रूप में देखने में आती है।

ज्ञान-समीक्षा के आधार पर दार्शनिकों ने इस बात का निर्णय किया कि यदि दर्शन की रचना बुद्धि करे तो यह वैयक्तिक बुद्धि नहीं हो सकती है। काण्ट ने अपनी ज्ञान-मीमांसा में दिखाया है कि सभी ज्ञान में कुछ पूर्वानुभविक (A priori) तथा सर्वव्यापी (Universal) अंश हैं, जिनके आधार पर ज्ञान की रचना होती है। और, इसलिए वैयक्तिक बुद्धि से ज्ञान की व्याख्या नहीं हो सकती है। फिर अनुकाण्टीय (Post-Kantian) धाराओं में दिखाया गया है कि वह बुद्धि, जिससे मानव-ज्ञान की रचना होती है, वही बुद्धि विश्व की भी रचना करती है। इस विचारधारा को अव्यात्म (Spiritualism) तथा प्रत्ययवाद (Idealism) भी कहा जाता है। अतः, आधुनिक दर्शन प्रगाढ़ अर्थ में बुद्धिवाद कहा जा सकता है और हम पाते हैं कि समसामयिक दर्शन उग्र रूप में इसी बुद्धिवाद का प्रतिवाद करता हुआ दिखायी देता है।

आधुनिक दर्शन के आठ मुख्य दार्शनिकों को प्रायः दो सम्प्रदायों में बाँटा जाता है। एक को अनुभववादी और दूसरे को बुद्धिवादी कहते हैं। शायद वेकन और काण्ट को इस विभाजन में नहीं गिनना चाहिए। वेकन को अनुभववादी कहा जाता है, परन्तु वास्तव में वेकन ने वास्तविक अर्थ में किसी दर्शन की रचना नहीं की है। उन्होंने केवल अपनी लेखनी में भावी दर्शन के होने की घोषणा-मात्र की है। फिर काण्ट ने अनुभववाद और बुद्धिवाद के झगड़े को मिटाने का प्रयास किया है और इसलिए उनके मत को समीक्षावाद (Criticism) कहना अधिक उपयुक्त होगा। अतः, यह ही दार्शनिक वचन जाते हैं। इनमें तीन ब्रिटिश हैं और तीन यूरोपीय। लॉक, बर्कले और ह्यूम तीनों ब्रिटिश अनुभववादी हैं और देकार्त, स्पिनोजा तथा लाइबनिट्स बुद्धिवादी हैं। पश्चात्य दर्शन में अनुभववाद और बुद्धिवाद का झगड़ा पुराना और महत्वपूर्ण है, इसलिए इन पारिभाषिक शब्दों की सही व्याख्या कर देनी चाहिए।

साधारण बोधात्मक और तर्कनिष्ठ अथवा गणितीय ज्ञान (Common-sense and Logico-Mathematical Knowledge)

हमलोगों ने दर्शन को उपमामूलक कहा है और यही बात बुद्धिवाद (Rationalism) और अनुभववाद के सिद्धान्तों में भी लागू की जा सकती है। प्रायः, अनुभववादी दैनिक और तथ्यात्मक (Factual) वैज्ञानिक ज्ञान को अपने दर्शन का आधार

मानते हैं और इसलिए उनके गिनतान्त के मूल में वैज्ञानिक ज्ञान के प्रथम स्तरों में आते हैं। यह बात विशेषकर समनामयिक अनुभववाद का साथ साथ है। आधुनिक अनुभववादी ज्ञान-मीमांसा की व्याख्या वैज्ञानिक ज्ञान की ही विशेष प्रकृति में करते हैं। इसके विपरीत, बुद्धिवादी गणितीय ज्ञान को ही अग्रे गिनतान्त का मौलिक स्तर मानते हैं। अब इन दोनों प्रकार के ज्ञान में विशेष अन्तर है जो हमें बताना है कि आधुनिक ज्ञान-मीमांसा में बुद्धिवाद और अनुभववाद का समझा-बूझ क्या है। साधारण-बोधात्मक (Common-sense) ज्ञान प्रायः दृष्टियों पर आधारित होता है। नदी-कुसी, नदी-नाले इत्यादि का ज्ञान हम अपनी दृष्टियों के द्वारा प्राप्त करते हैं। साधारणबोधात्मक ज्ञान कामचलाऊ होता है और हमें कोई अनिवार्यता (Necessity) नहीं पायी जाती। जैसे साधारणतया यह कहना ठीक है कि रोटी में प्रान-रक्षा होती है। पर, हम यह नहीं कह सकते कि रोटी में अवश्य ही प्रान की रक्षा होगी। फिर यह कोई मोचना भी नहीं है कि जनसाधारण ज्ञान को अग्रिम माना जाय। हमें अनेक प्रकार के भ्रम होते ही रहते हैं। नर्प-रज्जु-भ्रम का उदाहरण सबको मालूम ही है। यह ठीक है कि आगे चलकर अनुभववादियों ने साधारणबोधात्मक ज्ञान को छोड़कर वैज्ञानिक तथ्यात्मक ज्ञान को ज्ञान-मीमांसा का नूनाधार बनाया है। तब तो साधारण और वैज्ञानिक ज्ञान के बीच विशेष अन्तर नहीं दिखा जाना है। कहा जाता है कि प्रचलित ज्ञान के मशोधित और परिशुद्ध (Precise) रूप को ही विज्ञान ही मना दी जाती है। परन्तु साधारणबोधात्मक और वैज्ञानिक ज्ञान में समता रहने दृष्ट भी भेद है और इसी भेद के कारण ही आधुनिक और समनामयिक अनुभववाद में भी अन्तर चला आता है। इस बात का उल्लेख बाद में किया जायगा।

प्रचलित अथवा साधारणबोधात्मक ज्ञान में विपरीत गणित के प्रकथन देखने में आते हैं। इन प्रकथनों में अनिवार्यता झलकती हुई दीखती है, जैसे, दो और दो मिलकर अवश्य ही चार होंगे। इसी प्रकार की बात ज्यामिति के प्रमेयों (Theorems) में है, जैसे किसी भी त्रिभुज के तीनों कोण मिलकर अवश्य ही दो समकोण के बराबर होंगे। परन्तु आधुनिक बुद्धिवादियों ने इस बात पर ध्यान नहीं दिया कि गणितीय प्रकथनों का सम्बन्ध वास्तविकता से नहीं होता है। यद्यपि सम्पूर्ण समार में कोई गिनती की जानेवाली वस्तु नहीं भी हो तो भी दो और दो का योग चार वैध^१

^१ वैध और सत्य (True) में बहुत का अन्तर है। सत्य वह प्रतिज्ञा (Proposition) है, जिसे वास्तविक घटना या वस्तु के आधार पर जाँचा गया है। परन्तु 'वैध' में हमें इतना ही भर देखना है कि विचारने, बोलने अथवा निष्कर्ष निकालने के विधि-नियमों का पालन हुआ है। अरस्तू द्वारा वर्णित न्यायवाक्य (Syllogism) यदि सही हो तो इन वैध और गलत हो तो अवैध कहा जायगा। अतः वैध युक्तियों में वास्तविकता का प्रसंग ही नहीं चढ़ता है।

(Valid) माना जायगा। फिर हम जानते हैं कि ज्यामिति के अनुसार रेखा वह है, जिसमें चौड़ाई न हो और धरातल वह है, जिसमें मोटाई न हो। परन्तु बिना चौड़ाई की रेखा और बिना मोटाई का धरातल किसी ने देखा नहीं है। हम कितनी ही सूक्ष्म रेखा क्यों न खींचें, लेकिन कुछ-न-कुछ चौड़ाई उसमें अवश्य होगी। अब ज्यामिति भ्रमपूर्ण नहीं है। ज्यामिति का उद्देश्य यह नहीं है कि यह देखी अथवा निरीक्षित रेखा, धरातल, बिन्दु इत्यादि का अध्ययन करें। इसका काम इतना ही है कि परिभाषा के द्वारा दी गई रेखा, धरातल, बिन्दु, त्रिभुज इत्यादि रूपों या आकारों के लक्षणों का अध्ययन करे। वास्तविकता में परे परिभाषित शब्दों का खेल समझने में दर्शन के प्रारम्भिक पाठकों को कुछ आपत्ति हो सकती है। यदि वे किसी भी त्रिभुज के तीनों कोणों को नापें तो वे पायेंगे कि वे तीनों कोण मिलकर कभी भी ठीक-ठीक 90° नहीं होते हैं। परन्तु, ज्यामिति का प्रमेय इससे असत्य नहीं हो जाता, क्योंकि ज्यामिति का विषय कोई वास्तविक त्रिभुज नहीं है। ज्यामिति में चित्रों की मदद केवल समझने और समझाने के लिए ली जाती है। परन्तु ज्यामिति की युक्तियाँ चित्रों के निरीक्षण पर आधारित नहीं रहती हैं।

अब गणितीय ज्ञान अथवा प्रकथनों के सम्बन्ध में अनेक बातें की जा सकती हैं, परन्तु यहां इतना कहना पर्याप्त होगा कि गणितीय प्रकथन अवैध-वैध, अनिवार्य होता और यह वास्तविकता से परे रहता है। इसके विपरीत, तथ्यात्मक प्रकथनों में असत्यता-सत्यता, सभाव्यता (Probability) और वास्तविकता देखने में आती है। चूँकि आधुनिक अनुभववादियों ने तथ्यात्मक (Factual) प्रकथनों को ही ध्यान में रखा, इसलिए उन्होंने तर्कशास्त्र और गणित के प्रकथनों की पूरी व्याख्या नहीं की और बुद्धिवादियों ने तर्कशास्त्र और गणित के प्रकथनों पर अधिक ध्यान दिया, परन्तु उनकी भी व्याख्या अधूरी ही रह गयी है। इन लोगों ने इस बात पर ध्यान नहीं दिया कि गणितीय अनिवार्यता इसीलिए है कि गणित में वास्तविकता का प्रश्न नहीं उठता है। अब ससार में कोई वस्तु हो या न हो, लाल हो या पीली, परन्तु हर समय में यह युक्तिसंगत होगा कि दो और दो मिलकर चार होंगे। अब यदि वास्तविकता से परे गणितीय प्रकथनों की भित्ति पर दर्शन की इमारत बुलन्द की जाय तो वह इमारत ठोस नहीं समझी जायगी। यह दार्शनिक इमारत केवल शब्द या प्रत्ययों की इमारत होगी। यही कारण है कि बुद्धिवादी देकार्त का (Cogito ergo sum (मैं सोचता हूँ, इसलिए मैं हूँ), स्पिनोजा का द्रव्यनिष्ठ एकवाद (Monism) और लाइबनिट्स का मोनडवाद (अध्यात्म-अणुवाद) केवल प्रत्ययात्मक किलेबन्दी हैं और उनके न कहने या स्वीकार न करने पर भी उनके दर्शन को यथार्थता अथवा वास्तविकता से कोसों दूर समझा जायगा। इसका कारण है कि वास्तविक वह है, जो इन्द्रियों के द्वारा देश-काल की परिमिति में पाया

जाय। इस परिभाषा के अनुसार कोरा प्रत्यय ऐन्द्रिय नहीं है। इसलिए बुद्धिवादी दर्शन इन्द्रियो की अवहेलना कर केवल विचारो या प्रत्ययो की उधेउ-बुन में ही ग्यो जाता है। अतः, कहा गया है कि बुद्धिवादी अपने ही द्वारा ही रचे मकटी के जान में झूलता-झूमता रहता है।

परन्तु, यदि वास्तविकता का तथा तथ्यात्मक ज्ञान केवल सम्भावित ही हो सकता है तो इसमें अनिवार्यता की खोज भी भ्रमात्मक है और फिर अनुभव के आधार पर अनिवार्यता प्राप्त करना भी भ्रमपूर्ण ही कहा जायगा। इसलिए ह्यूम का नदेह-वाद (Scepticism) या अनुभववादी लॉक के अनुसार ईश्वर, आत्मा या नीति के सम्बन्ध में अनिवार्य ज्ञान की सम्भावना अयुक्तिसंगत है।

अनिवार्यता की व्याख्या—बुद्धिवाद और अनुभववाद को मिलाकर नतीजप्रद-वाद बनाने की कोशिश आधुनिक दर्शन में काण्ट ने की और समसामयिक धारा में अनेक विचारको ने की है। काण्ट के दर्शन को समीक्षावाद (Criticism) और समसामयिक सिद्धान्त को तर्कनिष्ठ अनुभववाद (Logical Empiricism) कहा जाता है। समीक्षा में बहुत-कुछ उल्लेखनीय विशेषताएँ हैं और मानता पड़ेगा कि बिना इस समीक्षावाद के समसामयिक तर्कनिष्ठ अनुभववाद संभव नहीं होता, परन्तु काण्ट के दर्शन में एक भ्रमात्मक रहस्यवाद की आधारभूमि है, जिसके कारण समीक्षा-वाद की देन अब उतनी बड़ी नहीं समझी जायगी जितनी ४० वर्ष पूर्व समझी जाती थी। इसका मुख्य कारण है कि बुद्धिवादी इस बात को सही नहीं समझ पाये कि गणितीय अनिवार्यता किस प्रकार प्राप्त की जाती है। देकार्त बहुत बड़े गणितज्ञ थे, परन्तु उनका गणित-दर्शन रहस्यवादी है। उनके अनुसार अनिवार्य ज्ञान प्राप्त करने के लिए कोई विशेष तर्कना या तर्कशक्ति (Faculty) है और इससे जन्मजात प्रत्यय (Innate ideas) प्राप्त किये जाते हैं। अब सार्वजनिक जाँच न तो प्रज्ञात्मक मन-शक्ति की हो सकती है और न जन्मजात प्रत्ययो की और इसलिए इनके सम्बन्ध में केवल मत-मतान्तर ही हो सकते हैं।

इसके विपरीत समसामयिक तर्कनिष्ठ अनुभववाद के अनुसार किसी भी प्रकथनो की अनिवार्यता शब्दों की परिभाषाओं को सगत रीति से काम में लाने पर प्राप्त की जाती है। यदि हम 'वध्या' का अर्थ समझते हो तो राम को वध्या माता का पुत्र कहना अवश्य ही अवैध होगा। उसी प्रकार यह अनिवार्य रीति से सत्य है—'लाल घोड़े में विस्तार है' या 'बरसाती दिन आर्द्र होते हैं'। किसी भी शब्द की परिभाषा खूँटि या परिपाटी पर निर्भर करती है। इसलिए कहा जा सकता है कि किसी भी प्रकथन में व्यवहृत पदों को उनकी रूढ (Conventional) परिभाषाओं के अनुसार संगत व्यवहार से अनिवार्यता प्राप्त की जाती है। यदि हम 'बरसाती' और 'आर्द्र' की परिभाषा जानते हो और यह भी जानते हो कि किस प्रकार इन दोनों पदों को

एक साथ मिलाकर किसी प्रकथन की रचना कर सकते हैं, तो हमें मानना पड़ेगा कि हम कह सकते हैं कि 'बरसाती दिन अवश्य ही आर्द्र होंगे'।

अब यदि हम तर्कनिष्ठ अनुभववाद और आधुनिक अनुभववाद के अन्तर को समझाने के लिए कह सकते हैं कि चूँकि उनकी प्रारम्भिक उपमाएँ (अर्थात् वे उपमाएँ, जिनके आधार पर उनकी ज्ञान-मीमासा प्रारम्भ होती है) विभिन्न हैं, इसलिए उनकी ज्ञान-मीमासा भी भिन्न हो जाती है। तर्कनिष्ठ अनुभववादी ने साधारण बोधात्मक ज्ञान को नहीं, बल्कि वैज्ञानिक ज्ञान को अपनी उपमा माना है और रसायनशास्त्र या भौतिकपदार्थ विज्ञान में निरीक्षण और गणित तर्कशास्त्र का अविभाज्य सम्मिश्रण होता है। इसलिए गणितीय और तथ्यात्मक प्रकथनों में से किसी एक को लेकर नहीं, वरन् दोनों को एक साथ लेकर उन्हें ज्ञान-मीमासा बनानी पड़ती है। यही कारण है कि गणित और तर्कशास्त्र के प्रकथनों की व्याख्या उन्होंने रूढ़ि या परिपाटी (Convention), न कि रहस्यपूर्ण जन्मजात प्रत्ययों के आधार पर की है। रूढ़ि अनुभवजन्य मानव-व्यवहार है और इसकी मान्यता वही तक होगी, जहाँ तक इससे सतोषजनक उपयोगिता प्राप्त हो सकती है। चूँकि रूढ़ि अनुभव पर आश्रित है और परिवर्तनशील है, इसलिए वैज्ञानिक ज्ञान को आधार मान लेने से तर्कनिष्ठ अनुभववाद का क्षेत्र बढ़ जाता है और इसमें सगति के साथ ठोसपन भी चला आता है।

यह ठीक है कि तर्कनिष्ठ अनुभववाद में बहुत बल है। परन्तु आधुनिक दर्शन में अनुभववाद और बुद्धिवाद उस रूप में नहीं समझे गये हैं, जिस रूप में वे आधुनिक दर्शन में देखने में आते हैं, हमें उसी रूप में उन्हें समझना होगा। इसलिए अब हम उनकी व्याख्या उसी रूप में करेंगे।

बुद्धिवाद (Rationalism)

'बुद्धिवाद' को व्यापक और उचित नामक दो अर्थों में काम में लाया जाता है। व्यापक अर्थ में अब यह शब्द काम में नहीं लाया जाता है, क्योंकि इस अर्थ में बुद्धिवाद वह दर्शन है, जिसमें आप्त (Authority) के बदले तर्कबुद्धि ही विचार की अन्तिम कसौटी है। प्रायः, आप्त या आप्त-वचन शास्त्रों में या शास्त्रियों के कथनों में पाया जाता है। व्यापक अर्थ में इस प्रकार बुद्धिवाद वह दर्शन है, जिसमें शास्त्रों, पवित्र ग्रन्थों या शास्त्रियों के कथनों को प्रामाणिक न मानकर स्वतन्त्र तर्कबुद्धि (Reason) को ही दार्शनिक ज्ञान की कसौटी माना जाता है। प्रायः मध्ययुग में बाइबिल, बाइबिल के टीकाकार तथा अरस्तू के ग्रन्थ इत्यादि को दार्शनिक ज्ञान का आधार माना जाता था। परन्तु इसके विपरीत आधुनिक दार्शनिकों ने एकमात्र तर्कबुद्धि या तर्कना को ही दर्शन का आधार माना है। इसलिए इस व्यापक अर्थ में आधुनिक दार्शनिकों को

बुद्धिवादी कहा जाता है। परन्तु अब चूँकि पाश्चात्य दार्शनिक वाइविल, वेद, शास्त्र या शास्त्रियों के मतों को दर्शन की कसौटियाँ नहीं मानते और न कोई अब इन्हें मापदण्ड मानने की आवश्यकता ही समझता है, इसलिए बुद्धिवाद को आप्तवचन-विरोध के अर्थ में कोई स्वतन्त्रवाद नहीं गिना जाता है। इसलिए 'बुद्धिवाद' को इसके प्रचलित विशेष अर्थ में प्रयुक्त किया जाता है।

फिर बुद्धिवाद को बौद्धिकता या वैचारिकता से भी अलग कर देना चाहिए। प्रायः, मनस् को ज्ञानात्मक (Cognitive), रागात्मक (Affective) तथा मकल्पात्मक (Conative) अधिकरणों (Faculties) या शक्तियों में बाँट दिया जाता है। मनस् के इस विभाजन के प्रसंग में यदि कहा जाय कि दर्शन में केवल ज्ञानात्मक प्रक्रियाओं का स्थान है, तो इस मत को भी प्रायः बुद्धिवाद कहा जाता है। परन्तु नहीं गव्द होगा—बौद्धिकता या विचारवाद (Intellectualism), न कि बुद्धिवाद। अतः, इस अर्थ में भी आधुनिक दर्शन में बुद्धिवाद को नहीं लेना चाहिए। बुद्धिवाद की सही व्याख्या निम्नलिखित रीति से की जा सकती है —

बुद्धिवाद ज्ञानमीमासा का एक वाद है, जिसके अनुसार आदर्श ज्ञान गणित के सर्वव्यापी, असदिग्ध तथा अनिवार्य प्रकथन बुद्धिशक्ति के द्वारा प्राप्त आत्मगत प्रत्ययों के आधार पर संभव होते हैं।

उचित अर्थ में बुद्धिवाद के अनुसार बुद्धि ही एकमात्र तर्कशक्ति है, जिसके द्वारा सर्वव्यापी (Universal) तथा असदिग्ध (certain) या अनिवार्य (Necessary) ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। इस प्रकार का ज्ञान आत्मजात (Innate) प्रत्ययों (Ideas) पर आधारित रहता है। उदाहरणार्थ हम कहते हैं कि वे वस्तुएँ, जो किसी एक ही वस्तु के बराबर हों, तो वे आपस में भी बराबर होंगी। जैसे A और B में से यदि प्रत्येक C के बराबर हो तो A और B भी एक-दूसरे के बराबर होंगे। पर क्या कोई भी स्वयंसिद्ध (Axiom) अनुभव के द्वारा प्राप्त अथवा प्रमाणित किया जा सकता है? यदि यह स्वयंसिद्ध वाक्य मानव-अनुभव पर आधारित होता तो सार्वभौम या सर्वव्यापी नहीं हो सकता, क्योंकि इसके अन्तर्गत असत्य उदाहरण आते हैं और असत्य उदाहरणों को किस प्रकार से अनुभव के द्वारा जाँचा जा सकता है? फिर हम यही कह सकते हैं कि अमुक घटना इस प्रकार घटती है, जैसे, सूर्य पूरव में उगता है, पर हम यह नहीं कह सकते हैं कि सूर्य अवश्य ही पूरव में उगेगा। अतः, अनुभव के आधार पर सर्वव्यापी तथा अनिवार्य ज्ञान की स्थापना नहीं हो सकती है। इसका यह अर्थ नहीं है कि बुद्धिवाद में अनुभव का कोई स्थान नहीं है। उसके अनुसार अनुभव से हमारे अन्दर ऐसी स्थिति उत्पन्न हो जाती है, जिससे हम आत्मजात प्रत्ययों को अपने में जान लें। जैसे, बच्चे की प्रतिभा आत्मजात है, पर जब तक उपयुक्त परिस्थिति उसे नहीं मिले, उसकी प्रतिभा न तो निखरेगी और न किमी को इसका ज्ञान तक भी होगा। लेकिन अच्छा स्कूल हो, अनुकूल घर,

साथी और अन्य व्यवस्थाएँ हो तो वच्चे की आत्मजात प्रतिभा भी निखरेगी । इसी प्रकार बुद्धिवादियों का कहना है कि आत्मजात प्रत्यय सभी व्यक्तियों में पाया जाता है । जब अनुभव के द्वारा व्यक्ति उपयुक्त उधेड़-बुन में पड़ जाता है और जब वह चिन्तन करने लगता है तब उसे उस समय ये आत्मजात प्रत्यय स्पष्ट होने लगते हैं । परन्तु बुद्धिवादी का कहना है कि आत्मजात प्रत्ययों के आधार पर जो सार्वभौम तथा अनिवार्य ज्ञान प्राप्त होता है, उसे अनुभव के द्वारा न तो प्राप्त किया जाता है और न प्रमाणित ही । अनुभव के द्वारा व्यक्तियों को इनसे केवल अवगत होने का अवसर-भर प्राप्त होता है और अनुभव के द्वारा न तो सार्वभौम तथा अनिवार्य ज्ञान की सामग्री (Material) मिलती और न उनसे इस प्रकार के ज्ञान की कसौटी ही प्राप्त की जा सकती है ।*

आधुनिक दर्शन में बुद्धिवाद के ये अग विशेष स्थान रखते हैं

(क) ज्ञान-प्राप्ति में मन निष्क्रिय नहीं, परन्तु सक्रिय (Active) रहता है । इसलिए ज्ञान में बाहर से कुछ नहीं मिलता है, परन्तु मन स्वयं अपनी रचनात्मक प्रक्रिया से ज्ञान की रचना करता है । यह मन बड़ी स्पष्टता तथा उग्रता के साथ लाइबनिट्स के दर्शन में पाया जाता है ।

(ख) मानव-मन में कुछ आत्मजात प्रत्यय हैं, जिनकी पहचान यही है कि वे स्पष्ट (Clear) और परिस्पष्ट (Distinct) होते हैं । प्रायः ऐसे स्पष्ट तथा परिस्पष्ट आत्मजात प्रत्यय गणितशास्त्र में पाये जाते हैं । इसलिए ज्ञान का आदर्श गणित-शास्त्र में पाया जाता है । बुद्धिवाद का यह लक्षण देकार्त, स्पिनोजा तथा काण्ट में पाया जाता है ।

(ग) फिर बुद्धिवाद के अनुसार अनुभव से सर्वव्यापी तथा अनिवार्य ज्ञान की स्थापना नहीं होती । यही नहीं, अनुभव की सम्भावना भी इन्हीं आत्मजात प्रत्ययों के आधार पर होती है । इसलिए बुद्धिवादियों के अनुसार आत्मजात प्रत्ययों की व्याख्या अनुभव के आधार पर न होकर, स्वयं अनुभव की ही व्याख्या इन प्रत्ययों के आधार पर की जा सकती है ।

आगे चलकर काण्ट के दर्शन में 'आत्मजात' शब्द की जगह पर 'पूर्वानुभविक' पद को काम में लाया गया है और यह ठीक है कि 'पूर्वानुभविक' (A priori) की

* Experience does not constitute knowledge but serves only an occasion for the exercise of reason as the faculty of innate ideas

इन सब बातों की व्याख्या देकार्त और काण्ट के दर्शन में विशेष रूप से की जायगी । इनका तो यह भी कहना है कि

Instead of 'experience' validating innate ideas, it is the innate ideas which explain the possibility of experience.

व्याख्या आत्मजात की भावना से भिन्न है तो भी बुद्धिवाद के प्रसंग में आत्मजात और पूर्वानुभविक को समकक्ष समझना चाहिए। इसलिए काण्ट को भी बुद्धिवादी परम्परा में घसीटा जा सकता है। अब काण्ट के अनुसार चूँकि पूर्वानुभविक प्रत्यय और संचे अनुभव से पूर्व हैं, इसलिए उनसे अनुभव की व्याख्या होगी, न कि अनुभव से पूर्वानुभविक प्रत्ययों की व्याख्या हो सकती है।

(घ) बुद्धिवाद की सबसे बड़ी कठिनाई ज्ञान-कसौटी के सम्बन्ध में देखी जाती है। किसी भी तथ्यात्मक विज्ञान में सत्यता-असत्यता की जाँच यथार्थ घटनाओं के आधार पर की जाती है और यथार्थ घटनाओं को इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त किया जाता है। चूँकि सार्वभौम तथा अनिवार्य ज्ञान में अनुभव की कोई रचनात्मक देन नहीं होती, इसलिए बुद्धिवादी ज्ञान-व्याख्या में यथार्थ घटनाओं की चर्चा ही नहीं की जाती। हमलोगों ने पहले कहा है कि बुद्धिवादी ज्ञान-मीमांसा में गणितीय प्रकथनों को ही अपनी मूल उपमा मानते हैं और चूँकि गणितय प्रकथन वास्तविकता से परे होते हैं इसलिए बुद्धिवादी ज्ञान की कसौटी यथार्थ वस्तुएँ नहीं कही जा सकती हैं। प्रायः, अनुभववादी कहते हैं कि सत्य प्रकथन वे हैं, जो यथार्थ वस्तुओं के अनुरूप (Corresponding) हो। अब चूँकि बुद्धिवादी ज्ञान का आदर्श रूप गणितिक प्रकथन हैं, जिनमें वास्तविक घटनाओं का निर्वाह नहीं किया जाता है, इसलिए अनुरूपता-सिद्धान्त को न मानकर आत्मसंगति (Harmony or self-consistency) की ही कसौटी को बुद्धिवादी अपनाते हैं। इसे हम तर्कशास्त्र और गणित में देख सकते हैं। इसलिए बुद्धिवाद के अनुसार वास्तव में सत्यता का प्रश्न ही नहीं उठता। यहाँ केवल वैध-अवैध (Valid-invalid) का ही प्रश्न उठ सकता है। इसलिए बुद्धिवादियों के अनुसार सार्वभौम तथा अनिवार्य ज्ञान वह है, जिसमें प्रत्ययों की व्याघात-रहित आत्मसंगत, सर्वग्राही व्यवस्था तथा सम्बद्धता (System) हो। यह बात उग्र रूप में स्पिनोजा और लाइब-निट्स के दर्शन में पायी जाती है। आगे चलकर बुद्धिवाद की परिणति प्रत्ययवाद (Idealism) में पायी जाती है और इस रूप में हेगेल, ब्रैंडले, बोसन्केट इत्यादि के दर्शन में प्रत्ययों के व्याघात-रहित आपसी मेल या संगति को ही सत्यता की कसौटी समझा गया है।

अनुभववाद (Empiricism)

अनुभववाद के अनुसार ज्ञान मानव-अनुभूति पर ही निर्भर होता है। इस शब्द 'अनुभूति' का एक ही अर्थ नहीं होता है। वास्तव में कोई दार्शनिक ऐसा नहीं कह सकता है कि उसके ज्ञान का विषय ऐसा है, जिसका किसी को अनुभव नहीं हो। अतः, सभी दार्शनिकों को अनुभव पर ही अपने ज्ञान की रचना करनी

पडती है। प्रश्न सिर्फ यह उठता है कि किस प्रकार की अनुभूति पर ज्ञान की रचना होती है? जिसे हम अनुभववाद कहते हैं, उसके अनुसार ऐन्द्रिय ज्ञान ही मौलिक ज्ञान है।

अति सामान्य रूप से हम कह सकते हैं कि अनुभववाद वह दार्शनिकवाद है, जिसके अनुसार सभी भावनाएँ (Ideas) अनुभव (experience) से निगमित अथवा व्युत्पन्न (Derived) होती हैं। इसके तीन पद 'भावनाएँ', 'अनुभव' तथा 'निगमित' (Deduced) अथवा 'व्युत्पन्न' विवादास्पद हैं और बिना इनपर प्रकाश डाले अनुभववाद की व्याख्या एकदम अधूरी होगी। लेकिन यहाँ पर केवल इनसे सम्बन्ध रखने-वाली समस्याओं का ही उल्लेख-मात्र कर दिया जायगा।

'भावना' शब्द को स्पष्ट करने के लिए प्रत्यक्ष, प्रत्यय (Concept), पद, निर्णय-वाक्य (Judgment), प्रतिज्ञप्ति (Proposition), प्रकथन (Statement), वाक्य (Sentence), मूलवाक्य (Basic proposition), अधिकृत कथन (Protocol statement) इत्यादि विषयो का उल्लेख किया गया है। उसी प्रकार यह कहना कि भावना को अनुभव से व्युत्पन्न होना चाहिए, निश्चित नहीं कहा जायगा। 'व्युत्पन्न' को स्पष्ट करने के लिए प्रमाणीकरण, सत्यापन इत्यादि सिद्धान्तों की चर्चा की गयी है। फिर 'अनुभव' को स्पष्ट करने के लिए ऐन्द्रिय प्रदत्तो (Sense data) की व्याख्या की गयी है। परन्तु, यहाँ पर एक मौलिक प्रश्न पूछा जा सकता है कि क्या हम सभी प्रकथनों को ऐन्द्रिय अनुभव के द्वारा प्राप्त कर सत्यापित कर सकते हैं? इसके सम्बन्ध में दो प्रकार के अनुभववाद कहे जा सकते हैं—एक, आकृत्यन्तरवाद (Reductionism) (या तर्कनिष्ठ अनुभववाद) और दूसरा, मनोवैज्ञानिक अनुभववाद।

आकृत्यन्तरवाद (Reductionism)† —आकृत्यन्तरवाद की दो मुख्य मान्यताएँ हैं, अर्थात्

(१) सभी अर्थपूर्ण ज्ञानात्मक वाक्यों के दो ही वर्ग हो सकते हैं : (क) विश्लेषणात्मक (Analytic) और (ख) संश्लेषणात्मक (Synthetic)।

(२) सभी संश्लेषात्मक प्रकथनों की अर्थपूर्णता अन्तिम रूप से सरल ऐन्द्रिय प्रदत्तो अथवा भावनाओं (Ideas) के द्वारा ही निर्धारित की जा सकती है।

आकृत्यन्तरवाद की स्पष्ट मान्यता ह्यूम ने ही व्यक्त की थी कि जिनके अनुसार गणित के विश्लेषणात्मक और तथ्यात्मक विज्ञानों के संश्लेषणात्मक प्रकथन ही अर्थपूर्ण हो सकते हैं। अन्यथा सभी प्रकथन अर्थहीन कहे जा सकते हैं। उनकी उक्ति इस प्रसंग में इस प्रकार है

* 'The most general formulation of empiricism is all ideas have been derived from experience'

† उच्च कक्षा के विद्यार्थियों के लिए - साधारण रीति में इसे छोड़कर 'मनोवैज्ञानिक अनुभववाद', को पढ़ा जाय।

“यदि हम अपने हाथों में किसी पुस्तक को लें (तब)—हम पूछें, क्या इसमें परिमाण या सख्या-सम्बन्धी अमूर्त तर्क है ? नहीं । क्या इसमें तथ्य तथा वास्तविकता-सम्बन्धी प्रयोगात्मक तर्क है ? नहीं । तब इसे अग्नि-विसर्जन कर दो, क्योंकि इसमें वितर्क (Sophistry) और भ्रम के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता है” ।*

अर्थात् ह्यूम के अनुसार अर्थपूर्ण प्रकथन या तो गणित के विश्लेषणात्मक प्रकथन हो सकते या तथ्यात्मक विद्वानों के सश्लेषात्मक वाक्य हो सकते हैं । इनके अतिरिक्त सभी प्रकथन केवल अर्थहीन हो सकते हैं । ह्यूम के इस मत को तर्कनिष्ठ भाववाद (Logical positivism) ने बाद में चलकर दुहराया है ।

फिर आकृत्यन्तरवाद का कहना है कि सवेदित छाप या ऐन्द्रिय प्रदत्त ही ऐसी सरल भावना है, जो ज्ञान का आरम्भ-बिन्दु कही जा सकती है । सभी प्रकार का ज्ञान यही से प्रारम्भ होता और फिर उनकी अन्तिम कसौटी भी यही है । इसलिए, आकृत्यन्तरवादी अनुभववादियों का कहना है कि सभी तथ्यात्मक जटिल ज्ञान की रचना अन्त में इन्हीं सरल सवेदित छापो के द्वारा स्पष्ट की जा सकती है । बर्कले ने कहा था कि अन्त में सभी पदार्थों का सार उनका प्रत्यक्ष-मात्र है (esse est percipi) । परन्तु, इस बात को लॉक और ह्यूम ने और अधिक स्पष्टता से कहा है :

“ये सभी उत्तुंग विचार, जो मेघों के ऊपर मँडराकर स्वर्ग की ऊँचाई तक पहुँचते हैं, उनकी उत्पत्ति और नीव सवेदन और आत्म-निरीक्षण से प्राप्त भावनाओं से एक बिन्दु भी आगे नहीं बढ़ सकती हैं” ।

उसी प्रकार ह्यूम ने लिखा है

“हम अपनी कल्पना को स्वर्ग या ब्रह्माण्ड के अन्तिम छोर तक क्यों न दौड़ायें, वास्तव में हम एक पग भी आगे नहीं बढ़ते और न प्रत्यक्षों की सकीर्ण सीमा को छोड़कर किसी भी प्रकार की वास्तविकता सोच सकते हैं ।”

इसलिए ह्यूमी अनुभववाद के अनुसार सश्लेषात्मक प्रकथनों की अर्थपूर्णता अन्त में प्रत्यक्षों की कसौटी से ही आँकी जाती है ।

ह्यूमी आकृत्यन्तरवाद जिसके, अनुसार ज्ञान का रचनात्मक अग केवल प्रत्यक्षों से ही प्राप्त होता है, और मिल के अनुभववाद में बहुत कुछ समानता है । मिल इस बात पर और अधिक जोर देते हैं कि सवेदनो के अतिरिक्त और किसी प्रकार प्रकथनों की व्युत्पत्ति हो ही नहीं सकती है, अर्थात् इनके अनुसार गणित तथा तर्कशास्त्र के प्रकथन भी प्रत्यक्षों के द्वारा प्राप्त किये जा सकते हैं । मिल ने यह

* An enquiry concerning Human Understanding—Edited by A. L. Selby Bigge, P 165

†Locke, J ‘Essay on Human Understanding’ की पंक्ति के आधार पर लिखित ।

दिखाने की कोशिश की है कि प्रकृति-समरूपता (Uniformity of nature) तथा गणित के प्रकथन भी आनुभविक सामान्यीकरण (Empirical generalisations) हैं। इनके अनुसार हमलोगों ने अनेक बार दो और दो आम, केले, कुसियाँ इत्यादि पदार्थों को गिनकर चार पाया है और इसलिए गणित में इन्हीं अनुभूत उदाहरणों के आधार पर सामान्य प्रकथन करते हैं कि दो और दो मिलकर चार होंगे, अर्थात् मिल विश्लेषणात्मक और सश्लेषणात्मक प्रकथनों में भेद नहीं मानते हैं।

अब समसामयिक तर्कनिष्ठ अनुभववाद को आकृत्यन्तरवाद (Reductionism) के रूप में माना जाता है, और मिल के कठोर अनुभववाद का यह कहना कि गणित और तर्कशास्त्र के प्रकथन भी आनुभविक हैं, सही नहीं माना जाता है। इन दोनों प्रकार के भेदों को इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है।

आकृत्यन्तरवाद (ह्यूम)

१. इसके अनुसार गणित और तर्कशास्त्र के विश्लेषणात्मक और तथ्यात्मक विज्ञानों के सश्लेषणात्मक प्रकथनों में प्राकारिक अन्तर है और विश्लेषणात्मक वाक्यों की व्याख्या प्रत्यक्षों के द्वारा नहीं हो सकती है।

२. आकृत्यन्तरवाद का मुख्य उद्देश्य प्रकथनों की अर्थपूर्णता पर यथोचित प्रकाश डालना है और ज्ञान की सत्यता-असत्यता का प्रश्न इसके लिए गौण है। इसलिए इसमें सश्लेषणात्मक प्रकथनों का प्रामाणीकरण, सत्यापन इत्यादि पर अधिक जोर दिया गया है।

उग्र या कठोर अनुभववाद (मिल)

१ मिल के अनुसार विश्लेषणात्मक और सश्लेषणात्मक वाक्यों के बीच कोई प्राकारिक अन्तर नहीं है और विश्लेषणात्मक वाक्यों की भी व्याख्या प्रत्यक्षों के द्वारा की जा सकती है।

२ मिल के अनुसार ज्ञान की सत्यता-असत्यता का प्रश्न ही प्रमुख है और अर्थपूर्णता की समस्या प्रमुख नहीं है। इसलिए इसमें ज्ञान-प्राप्ति तथा उसकी मनोवैज्ञानिक व्युत्पत्ति पर अधिक जोर दिया गया है।

इन बातों को ध्यान में रखकर हम आधुनिक अर्थात् मनोवैज्ञानिक अनुभववाद के सम्बन्ध में निम्नलिखित बातें बता सकते हैं—

मनोवैज्ञानिक अनुभववाद के अन्तर्गत ये मुख्य अंग हैं—

(क) जन्म के समय मन एक कोरे कागज या साफ प्लेट के समान रहता है और जो कुछ भी ज्ञान बाद में प्राप्त किया जाता है, वह अनुभव के द्वारा ही इसपर अंकित होता है। हम आगे चलकर देखेंगे कि लाइबनिट्स और काण्ट ने दिखा दिया है कि यदि हम मान भी लें कि जन्म के समय मन कोरा रहता है, तो भी अनुभववादियों का मत इससे स्पष्ट नहीं होता है। शायद स्वयं लॉक भी, जिसने इस कथन की नींव डाली थी, इस बात को पूर्णतया स्वीकार नहीं करते हैं कि मन पूर्णतया कोरा सफेद कागज के समान रहता है। फिर भी अनुभववादी आत्मजात प्रत्ययों को

नहीं मानने के कारण मन के कोरेपन की कल्पना करते दिखाई देते हैं।

(ख) फिर हमलोगों ने देखा है कि अनुभववादियों के अनुसार ऐन्द्रिय अनुभव ही यथार्थ अनुभव है। इसमें आत्म-निरीक्षण (Reflection) या अन्तर्निरीक्षण को भी जोड़ लिया जाता है। अतः, अनुभववादियों के अनुसार संवेदन (Sensation) और आत्म-निरीक्षण दो प्रकार की खिड़कियाँ हैं, जिनसे मन-कूप में ज्ञान-रश्मियाँ पहुँचती हैं।

(ग) अपितु, संवेदन और आत्म-निरीक्षण से जो ज्ञान के अंश मिलते हैं, वे अति सरल (Simple) होते हैं और उनका आपसी सम्बन्ध आन्तरिक रीति से नहीं पाया जाता है। यदि उन्हें किसी प्रकार सम्बद्ध किया जाय तो सम्बद्धता बाह्य ही हो सकती है। अतः, हम अनुभव के ही आधार पर यह नहीं कह सकते कि सूर्य और ताप में अनिवार्य संबंध है। यह सम्बन्ध अनुभववाद के अनुसार बाह्य सम्बन्ध है और इसके अनुसार ऐसी कल्पना की जा सकती है कि सूर्य से ताप न मिलकर ठढक मिले।

(घ) ज्ञान में कोई भी आत्मजात अंग नहीं है। यदि कोई सर्वव्यापी अंग है, तो यह अनुभव का केवल विस्तार-मात्र है।

(ङ) चूँकि बाह्य परिस्थिति का ज्ञान अनुभववादियों के लिए विशेष स्थान रखता है, इसलिए इनके लिए सत्यता की कसौटी वस्तु-अनुरूपता (Correspondence) में पायी जाती है।

‘बुद्धिवाद’ तथा ‘अनुभववाद’ इत्यादि के अतिरिक्त भी अनेक पारिभाषिक शब्द हैं, पर उनकी व्याख्या यथास्थान की जायगी। हमलोग अब वेकन का उल्लेख करेंगे, और तब बुद्धिवादियों की चर्चा करके अनुभववादियों की व्याख्या की जायगी और अन्त में काण्ट का दर्शन इन सब मतों के समन्वय के रूप में लिया जायगा।

(१) फ्रांसिस वेकन (१५६१—१६२६)

वेकन अपने पेशे से वकील थे, परन्तु उनकी रुचि विज्ञानों में थी। वे अंग्रेजी भाषा के आदर्श गद्य-लेखक थे और आज भी लोग ‘Bacon’s Essays’ बड़े चाव से पढ़ते हैं। उनका गद्य और उसकी शैली इतनी प्रतिभापूर्ण है कि कभी-कभी लोग समझते हैं कि वही वास्तव में शेक्सपियर थे। परन्तु जितनी उनकी प्रतिभा थी, उतना उनका चरित्र उज्ज्वल नहीं था। जब वे न्यायाधीश के पद पर अधिष्ठित हुए थे तो घूस भी लिया करते थे। अन्त में वे घूस लेने के अपराध में पकड़े गये और उच्च पद से हटा दिये गये। उन्होंने अपनी सफाई में बताया था कि “मैं घूस अवश्य लेता हूँ, परन्तु घूस लेकर मैंने न्याय को नहीं छोड़ा है।” इन सब विरोधी गुणों के रहने पर ‘पोप’ नामक कवि ने उन्हें ‘The greatest, brightest, meanest of mankind’ का खिताब दिया है।



FRANCIS BACON (1561 to 1626)

वेकन का युग आशावाद का युग था। उसी समय चुम्बक लोहे और कम्पास का पता लगा था, जिसके सहारे नाविकों को आशा हो गयी थी कि वे ससार-भर का भ्रमण आसानी से कर लेंगे। बारूद बनाने तथा छापाखाने का भी आविष्कार हो गया था, जिससे लोग समझते थे कि ज्ञान का प्रसार कुछ ही दिनों का खेल है। हार्वी ने रुधिर-संचालन के नियमों को सिद्ध कर दिया था और लोग समझने लग गये थे कि मानव अब दीर्घायु हो जायगा। ये सब बातें विज्ञानों के ही द्वारा प्राप्त की गयी थी। यही कारण है कि वेकन को विज्ञानों पर पूरी आस्था हो गयी थी। अतः, वेकन के दर्शन में दो बातें अवश्य मुख्य हैं, अर्थात् (१) प्रकृति को समझने के लिए हमें इसके नियमों को जानना चाहिए, और (२) प्रकृति तथा मानव के प्रति वैज्ञानिक ज्ञान का एकमात्र उद्देश्य है कि उससे मानव-कल्याण हो। चूँकि दूसरी बात पहली बात पर निर्भर करती है, इसलिए इसे पहले समझना चाहिए।

वेकन की आगमन-विधि (Inductive Method)

वेकन का नाम अगर किसी देन के लिए विख्यात है तो वह देन आगमन-विधि है। यह वह आगमन-विधि है, जिसके द्वारा प्रकृति-सम्बन्धी अज्ञात नियमों को ढूँढ़ निकालने की बात वेकन ने बताई थी। वेकन की आगमन-विधि दोषयुक्त अवश्य है, परन्तु ध्यान रखना चाहिए कि दर्शन के इतिहास में अग्रगण्य उन्हें समझा जाता है, जिन्होंने कोई नया रास्ता दिखाया है। वेकन की प्रतिष्ठा इसी तथ्य में है। यह बात दूसरी है कि कोई पथ-प्रदर्शक स्वयं निर्विघ्न रूप से पूरी मजिल तय करता है या नहीं। शायद पूरी मजिल तय करने में पथ-प्रदर्शक अपने को पूरा सफल नहीं पाता है। वेकन के बारे में भी यही बात सच है। समसामयिक मापदण्ड के आधार पर वेकन की विधि अधूरी जैचती है, पर ऐतिहासिक दृष्टिकोण से उनकी विधि अपना विशेष महत्त्व रखती है।

वेकन के समय में अनुमान की मुख्य विधि निगमनात्मक (Deductive) थी, जिसका आदर्श रूप अरस्तू के न्यायवाक्य (Syllogism) में पाया जाता है, परन्तु हम जानते हैं कि न्यायवाक्य के निष्कर्षों की वास्तविक सत्यता उसके आधार-वाक्यों (Premises) पर निर्भर करती है, जैसे—

सभी मनुष्य मरणशील हैं,
राम एक मनुष्य है,
∴ राम मरणशील है।

यदि 'सभी मनुष्य मरणशील हो' और राम वास्तव में 'मनुष्य' हो, तो 'राम मरणशील है' अवश्य ही सत्य होगा। परन्तु निष्कर्ष की वास्तविक सत्यता के लिए दोनों आधार वाक्यों को भी वास्तविक होना चाहिए। इसलिए प्रश्न उठता है कि हम किस प्रकार से आधार-वाक्यों की वास्तविक सत्यता को प्रमाणित कर सकते हैं?

वेकन के समय में तार्किक तथा दार्शनिक किसी भी आधार-वाक्य को वास्तविक रूप से समझने के लिए धर्मग्रन्थों, अरस्तू की पुस्तकों या अन्य अधिकारी लेखकों की पुस्तकों का अध्ययन करते थे। यदि आधार-वाक्य उन लेखों में सही पाये जाते थे तो वे लोग उन्हें वास्तविक समझते थे, अन्यथा नहीं। जैसे, उस समय के दार्शनिक समझते थे कि सभी नक्षत्रों का परिक्रमा-पथ गोल है, क्योंकि अरस्तू तथा प्लेटो ने यही लिखा था। परन्तु आधार-वाक्यों की वास्तविकता को सिद्ध करने की यह प्रणाली सर्वथा निन्दनीय है। प्रकृति-सम्बन्धी वास्तविकता को सिद्ध करने के लिए प्रकृति का निरीक्षण करना चाहिए और वेकन ने जब निगमन की आलोचना कर आगमन के महत्त्व को दिखाना चाहा तो इस प्रसंग में उनके कथन में विशेष बल दीखता है। वेकन ने तत्कालीन दर्शन की अप्रगतिशीलता के निम्नलिखित कारणों को बताया है —

(क) यथार्थ घटनाओं के निरीक्षण तथा प्रयोग के प्रति दुराग्रह तथा उदासीनता,

(ख) धर्म के प्रति अति झुकाव के कारण तथा धर्म-कठोरता से यथार्थ निर्णय तक पहुँचने में अड़चन का होना,

(ग) आचार, देशनीति तथा ईश्वरवाद में ही सारे श्रम को खर्च कर देना और प्रकृति की ओर से मुँह मोड़ना,

(घ) आप्त या शास्त्रों के प्रति अतिशय आस्था रखना,

(ङ) प्रकृति-गवेषणा के प्रति कठिनाइयों को दूर न कर सकना।

यदि अरस्तू की विधि को पुराना नियम कहा जाय तो वेकन ने अपनी विधि को नया नियम (Novum organum) कहा है*। इस विधि के अनुसार हमें अधिकारियों से आधार-वाक्य नहीं प्राप्त करना चाहिए, परन्तु मन-मुकुर को सुधारकर पक्षपात-रहित रूप से प्रकृति के सम्बन्ध में प्रश्न करना चाहिए। बिना किसी कल्पना की सहायता से हमें इस प्रकार का प्रश्न रखना चाहिए कि जिसका समाधान होने से प्रकृति के रहस्यों का पता मिल जाय।[†] वेकन का मत था कि यदि हम पूर्वकल्पना (Hypothesis) बनाकर प्रकृति का अध्ययन करेंगे तो हमारा मन पहले से दुराग्रह (Prejudice) से भर जायगा और हमें प्रकृति-सम्बन्धी पक्षपात-रहित ज्ञान नहीं प्राप्त हो सकेगा। इसलिए वेकन ने दुराग्रहों से बचने के लिए हमें सावधान कर दिया है। उनके अनुसार निम्नलिखित दुराग्रहों से बचने पर ही हमें प्रकृति का निष्पक्ष ज्ञान प्राप्त हो सकता है।

* अरस्तू ने भी आगमन-विधि की व्याख्या की है, परन्तु वेकन के समय यह लुप्तप्राय हो गई थी।

† अंग्रेजी में वेकन का महत्त्वपूर्ण कथन है 'We must not anticipate but interrogate nature'.

जाति-दोष या भ्रम (Idola Tribus)— यह वह दोष है, जो मानव-जाति में प्रायः व्यापक रूप में पाया जाता है। प्रायः लोग समझते हैं कि प्रकृति में उसी प्रकार का उद्देश्य पाया जाता है जैसा मानव-प्रक्रियाओं में रहता है। फिर लोग प्रकृति में मानव लक्ष्यों को देखने की कोशिश करते हैं। इसलिए वे समझते हैं कि चाँद, सूर्य, पेड़, पौधे इत्यादि सभी मानव के लिए ही बनाये गये हैं। इसलिए जब वेकन ने कहा कि बिना भाँपे हुए ही प्रकृति को समझने की कोशिश करनी चाहिए तो वेकन चाहते थे कि प्रकृति को निष्पक्ष रूप से जानने के लिए मानव-लक्ष्य का आरोप प्रकृति में नहीं होना चाहिए। हम आगे चलकर देखेंगे कि स्पिनोजा ने भी प्रकृति के मानवीकरण की कड़ी आलोचना की है। अतः, स्पिनोजा की आलोचना की पूर्वाख्या वेकन के कथन में भी पायी जाती है।

शिक्षा-दोष (Idola Specus)— यह दोष जाति-दोष से कम व्यापक है, परन्तु दार्शनिकों के लिए उपादेय है। यह व्यक्तिगत (Personal) दोष है, जो उनके अपने विशेष सस्कार से उत्पन्न होता है।* प्रत्येक दार्शनिक की शिक्षा-दीक्षा किसी विचार-सम्प्रदाय में हुआ करती है और इस कारण से दार्शनिक कूप-मण्डूक के समान सोचता है कि जो कुछ उसकी विचार-शैली से ही मेल नहीं खाता है, वह असत्य है। कहा भी गया है कि 'सावन के अगधे को सभी कुछ हरा दीखता है'। प्रायः विज्ञान की सफलता से चकाचौध होकर दार्शनिक समझते हैं कि जो कुछ वैज्ञानिक परम्परा के अनुकूल न हो वह असत्य और भ्रमात्मक है। अतः दर्शन में सकीर्णता के आने का विशेष कारण इसी कोटरी दोष (Idola of the cave) से स्पष्ट हो जाता है।

चलती भाषा से उत्पन्न दोष (Idola fori)†— अपने व्यावहारिक जीवन में हम अनेक शब्दों और मुहावरों को काम में लाते हैं। यदि हम सतर्क न रहें तो इन चलते मुहावरों से भी हमारे विचार में दोष आ जाते हैं।‡ प्रायः हम समझते हैं कि विचार से भाषा नियन्त्रित होती है, परन्तु वास्तव में भाषा में ही विचार नियन्त्रित हो जा सकता है। जैसे, हम जानते हैं कि सूर्य उदय-अस्त नहीं होता है, पर फिर भी व्यवहार में उदय-अस्त होने की बात कहते हैं। आगे चलकर हम देखेंगे कि लॉक और बर्कले ने भी शब्द-जाल से बचने के लिए हमें चेतावनी दी है। वर्तमानकाल में तार्किक भाववादी (Logical positivist) हमें

* The Idola of the cave take their rise in the peculiar constitution, mental or bodily, of each individual, and also in education, habit and accident

† इसे 'The idola of the market place' भी कहते हैं। 'Fori' शब्द Forum से निकला है, जिसका अर्थ है 'बाजार'।

‡ वेकन ने लिखा है कि 'the ill and unfit choice of words wonderfully obstructs the understanding'

बताते हैं कि दर्शन में भाषा ही सब कुछ है। जिस जाति में जैसे गन्दे होंगे, उस जाति में उसी प्रकार की विचार-परम्परा पायी जायगी। तार्किक भाववादियों के कथन में अतिशयोक्ति हो, पर फिर भी दर्शन के इतिहास में स्पष्ट हो जाना है कि भाषा को सही रीति से काम में न लाने पर अनेक प्रकार की गड़बड़ियाँ आ गयी हैं। अतः, वेकन ने जो कुछ भाषा-दोष के सम्बन्ध में कहा है वह गामयिक चेतावनी है।

दार्शनिकों की परिकल्पना का दोष (Idola Theatri)—यह दोष शिक्षा-दोष के समान ही है, पर इसका प्रकोप दार्शनिकों में विशेष रूप में बताया गया है। इसका संकेत वेकन के समकालीन दार्शनिकों की ओर है, जो कोरी युक्तियों को मानव-अनुभूतियों से श्रेष्ठ समझते थे। फिर बिना परीक्षा किये गये अनुभवजन्य (Empirical) नियमों को सत्य मान लेने से इस प्रकार का दोष हो जाना है। जैसे—सुरवाले पशु पागुर करते हैं। इस नियम को कामचलाऊ समझा जायगा न कि असदिग्ध। अपितु, अधविश्वास पर आधारित ज्ञान को अपनाने से भी यह दोष हो जाता है, जैसे, 'नभी नक्षत्रों का परिक्रमा-पथ गोलाकार ही है'। परन्तु इसे अधविश्वास तथा मनगटन्त ही समझना चाहिए।

आगमन-विधि का लक्ष्य—जब हम सभी प्रकार की भ्रान्तियों और दोषों से अपने मन को शुद्ध कर लेते हैं तब हम इस योग्य हो जाते हैं कि प्रकृति का पक्षपात-रहित अन्वेषण कर लें। प्रकृति-अन्वेषण की मुख्य विधि निरीक्षण (Observation) है। प्रायः, आगमन में घटनाओं का कारण खोज निकाला जाता है, परन्तु वेकन अरस्तू के कारण-सम्बन्धी सिद्धांत से प्रभावित थे। अरस्तू के अनुसार कारण चार भागों में बाँटा जा सकता है, अर्थात् (१) रूप-विषयक (Formal), (२) द्रव्यवाची (Material), (३) निमित्त कारण (Efficient) (४) परिमाणवाची (Final cause)। वेकन ने अरस्तू के केवल रूप-विषयक कारण ही को अपनी विधि में स्थान दिया है। अतः, निरीक्षण के द्वारा आगमन-विधि का उद्देश्य है कि वस्तुओं के रूपों को जान लिया जाय। परन्तु, प्रश्न उठता है कि वस्तुओं का रूप किसे कहते हैं, जिन्हें वेकन खोज निकालना चाहते हैं? यहाँ वेकन का मत स्पष्ट नहीं है और इसके सम्बन्ध में कई अटकलें लगायी गयी हैं। सर्वप्रथम, रूप से समझा जाता है वस्तुओं का वह गुह्य (Hidden) या छिपा हुआ आधार, जिससे इनका प्रतिभास (Appearance) या लक्षण उत्पन्न होता है। द्वितीय, वस्तुओं के उत्पादक स्वरूप को रूप कहा जाता है, और तृतीय, घटनाओं के निषम को उनका रूप समझा जा सकता है, क्योंकि वेकन के अनुसार जो कोई वस्तुओं का रूप जान लेता है वह वस्तुओं के गौण (Secondary) गुणों^१ को भी समझ लेता है कि वे किस प्रकार उत्पन्न होते हैं^२। फिर रूप

१ वस्तुओं के लक्षणों का प्राथमिक (Primary) और गौण भागों में देकार्त, लॉक, ह्यूम आदि के अनुसार बाँटा गया है। इनकी विस्तारपूर्वक व्याख्या यथास्थान होगी। ठंडा, गरम,

से अर्थ निकाला जाता है कि यह वस्तुओं का वह गुण है, जिसके रहने से उनके अन्य सभी गुणों के भाव (Presence) या मौजूदगी का बोध कराया जा सके। पुन 'रूप' से वह सारतत्त्व (Essence) समझा जाता है, जिसे अणु (Atoms) भी कहा जा सकता है।^३ अब जो कुछ भी वेकन के 'रूप' की व्याख्या हो, कम-से-कम उसमें हम निम्नलिखित ये बातें नहीं समझ सकते हैं

१ वस्तुओं का बाहरी दिखलाव या प्रतिभास

२ फिर 'रूप' प्लेटो के 'प्रत्ययो' से भिन्न है।

३ यद्यपि 'रूप' का अर्थ 'नियम' किया गया है तोभी 'रूप' का अर्थ कम-से-कम 'वैज्ञानिक नियम' नहीं समझा जा सकता है।

शायद वेकन के 'रूप' का अर्थ है वस्तुओं का छिपा हुआ वह अणुसम तत्त्व, जिसके परिवर्तन से वस्तुओं में सभी प्रकार के परिवर्तन होते हैं। हम कह सकते हैं कि Bacon's forms are not abstract ideas, but are highly general physical properties which cause actions in simple bodies By knowing them, he believed, that the control of nature will be greatly increased अतः, 'रूप' से अस्तु के 'सर्वव्यापी प्रत्यय' तथा वैज्ञानिक नियम के बीच की धारणा की अर्थ-व्यवस्था होती है, जिसे निश्चित रीति से बताना कठिन है। इसका मुख्य कारण है कि स्वयं वेकन की धारणा वैज्ञानिक आगमन के सम्बन्ध में वर्तमानकालिक दृष्टिकोण से पिछड़ी हुई है और यही कारण है कि वेकनीय 'रूप' के सही अर्थ का बोध नहीं होता है। खैर, जो कुछ भी अर्थ वेकन के रूप का लगाया जाय, वेकन ने इसे जानने की उन विधियों का उल्लेख किया है, जिन्हें मिल की प्रयोगात्मक विधियों की पूर्वछाया कहा जा सकता है। सबसे पहले, वेकन के अनुसार हमें उन उदाहरणों को इकट्ठा कर लेना चाहिए, जिनमें खोज के विषय की घटनाएँ पायी जायँ। जैसे, यदि हमें ताप का रूप जानना हो तो हमें उन सब वस्तुओं की तालिका (Table) बनानी चाहिए जिनमें ताप पाया जाय। उदाहरणार्थ, अग्नि, सूर्य, मोमवत्ती, दहकता हुआ शीशा इत्यादि। इस विधि को उन्होंने Tabula Presentiae या भावात्मक तालिका कहा है। यह विधि मिल की 'अन्वय-विधि' (Method of agreement) से मिलती है। परन्तु वेकन के अनुसार केवल भावात्मक उदाहरणों के सकलन से 'रूप' का निर्णय नहीं किया जा सकता है। भावात्मक उदाहरणों के आधार पर निर्णीत किये गये नियम की पुष्टि अभावात्मक (Negative) उदाहरणों से होनी चाहिए।

लाल-पीला इत्यादि गुण गौण कहलाते हैं। देश-काल, आकार, संख्या इत्यादि प्राथमिक गुण कहलाते हैं।

(२) Erdmann, "History of Philosophy", P 680

(३) Hoffding, 'History of Modern philosophy', P. 202

जैसे, ताप के अभावात्मक उदाहरण है—मिट्टी, पत्थर, पृथ्वी इत्यादि, जिनमें ताप नहीं पाया जाता है। इसे वेकन ने अभावात्मक तालिका या *Tabula Absentiae* कहा है, जो मिल की 'व्यतिरेक विधि' (Method of difference) से मिलती-जुलती मालूम देती है। उन दोनों विधियों में वेकन ने *Tabula graduuum* या अनुक्रम-तालिका की विधि भी जोड़ दी है, जिनके अनुसार घटनाओं को उनकी तीव्रता या मात्रा (Intensities) (अर्थात् कम-अधिक अंश) के अनुसार व्यवस्थित किया जाता है। यह विधि मिल की सहचारी वैमिश्र विधि (The method of Concomitant Variation) में मिलती है। इन तीन विधियों के अतिरिक्त वेकन ने ग्यारह सहायक विधियों का उल्लेख किया है, परन्तु उनमें से केवल तीन ही की व्याख्या की है, अर्थात् बहिष्करण (Exclusion), निर्णायक उदाहरण (Crucial instance) और First vintage।

वेकन ने बताया है कि हमें पूर्वकल्पना को छोड़कर धीरे-धीरे आगे बढ़ना चाहिए। पहले विशेष (Particulars) से कुछ ही व्यापक नियम (Lesser axioms) स्थापना करनी चाहिए। अन्त में, क्रमशः आगे बढ़ते-बढ़ते अति सामान्य तथा व्यापक नियमों की स्थापना करनी चाहिए। इस प्रकार की प्रगति में, वेकन के अनुसार, पूर्वकल्पना (Anticipations) की आवश्यकता दूर हो जायगी।

उपर्युक्त तीन विशेष विधियों और सहायक प्रणालियों को, वेकन ने बहिष्करण की मुख्य विधि के अन्तर्गत है। अतः, वेकन के अनुसार निरीक्षण तथा सावधानतापूर्वक विश्लेषण (Analysis) के आधार पर हमें सभी उदाहरणों की सर्व-ग्राही (Exhaustive) तालिका बना लेनी चाहिए। फिर हमें उन सब विशिष्ट गुणों को देखना चाहिए, जो अन्वेषण की रूपवाली घटनाओं में नहीं पाये जाते हैं। जैसे, ताप के रूप के साथ ठंडक, रंग, घ्राण इत्यादि के गुण सभी स्थलों पर नहीं देखे जाते हैं। इस प्रकार के अनावश्यक गुणों का परित्याग या बहिष्करण कर देना चाहिए। अतः, वेकन की आगमन-विधि वैकल्पिक (Disjunctive) न्यायवाक्य का रूप लेती हुई दिखाई देती है, जिसे निम्नलिखित रीति से साफ कर दिया जा सकता है :

ताप का रूप है क या ख या ग या घ इत्यादि,

परन्तु क या ख या ग ताप के साथ नहीं पाया जाता है,

∴ 'घ' ही ताप का रूप है।

यहाँ लघु आधारवाक्य (Minor premise) पर सभी कुछ निर्भर करता है। 'क' या 'ख' इत्यादि का इसलिए बहिष्करण कर दिया जाता है कि ये *Tabula Absentiae* में हैं और फिर भी ताप नहीं पाया जाता है। यदि सभी सम्भव आवश्यक लक्षणों का बहिष्करण कर लें, तो निष्कर्ष अवश्य ही अनिवार्य होगा। पर सभी सम्भव अनावश्यक लक्षणों को जमा करना और उनका बहिष्करण करना अमभव है। वेकन इसलिए इसे सम्भव सोचते थे कि उनके अनुसार सरल रूप (simple

forms), जिनसे सभी घटनाओं की व्याख्या हो सकती है, सीमित सख्या में पाये जाते हैं। अतः, उनके अनुसार इनका संकलन तथा आवश्यकतानुसार बहिष्करण हो सकता है।

फिर यदि हम वेकन की बहिष्करणात्मक विधि पर ध्यान दें तो हम पायेंगे कि वह वास्तव में निगमनात्मक (Deductive) मिश्र न्यायवाक्य है। वेकन निगमन से अपना पिंड छुड़ाना चाहते थे और अन्त में उसके ही जाल में फँसकर रह गये हैं। इसका कारण है कि वेकन समझते थे कि आगमन का निष्कर्ष (Conclusion) असदिग्ध (Certain) होना चाहिए। यही कारण है कि उन्होंने अपनी विधि में Exhaustive analysis तथा सभी आवश्यक बातों के बहिष्करण (Exculsion) की बात कही है। फिर अपनी विधि को असाक्षात् रीति में निगमनात्मक बनाया है, क्योंकि निगमन का ही निष्कर्ष निश्चित तथा अनिवार्य होता है। परन्तु, वास्तव में निरीक्षण पर आधारित आगमन का निष्कर्ष केवल प्रायिक (Probable) ही हो सकता है और आगमन के इस लक्षण को वेकन ने न तो समझा और न इसके अनुसार अपनी विधि को स्पष्ट किया है। यही कारण है कि निगमन को झोड़ते हुए भी निगमन के आदर्श के जाल में पड़कर उन्होंने आगमन की सही व्याख्या नहीं की है।

वेकन का मत था कि आगमन-विधि के आधार पर सभी प्रकार के ज्ञान प्राप्त हो सकते हैं। इसलिए उन्होंने इस विधि को समाज-विज्ञान, मनोविज्ञान तथा आचार-शास्त्र (Ethics) इत्यादि के लिए भी उपयुक्त समझा था। अतः, वेकन में विज्ञानवाद की पूर्वछाया देखने में आती है, जिसके अनुसार जो भी विषय विज्ञान-विधि से नहीं जाना जा सकता वह मानव-ज्ञान के अन्दर नहीं गिना जा सकता है। अन्त में, वेकन का मत था कि सभी प्रकार के ज्ञान का केवल एक ही लक्ष्य है, अर्थात् मानव-समाज की रक्षा और उसका सबर्द्धन हो।

यह ठीक है कि वेकन की विधि सरल गणनात्मक (Induction by simple Enumeration) नहीं है। स्वयं उन्होंने कहा है कि सरल गणनात्मक निगमन कच्चे घागे के समान कमजोर है तथा वह बच्चों का खेल है। पर हम निम्नलिखित युक्तियों के आधार पर उसे वैज्ञानिक विधि नहीं समझ सकते हैं

आगमन-विधि की आलोचना — वेकन ने अपनी आगमन-विधि को अपने समय की और विशेषकर न्यायवाक्य-विधि की तुलना में तीन बातों में श्रेष्ठ बताया है, अर्थात्

(क) इसके द्वारा ज्ञान-वर्द्धन होता है; क्योंकि यहाँ वस्तुओं के रूप की जानकारी प्राप्त की जाती है,

(ख) इसके आधार पर न्यायवाच्य और जल्दीवाजी के साथ किये गये निरीक्षण का परित्याग किया जाता है,

(ग) फिर इस विधि में मन को शुद्ध कर प्रकृति की पक्षपात-रहित खोज की जाती है।

संक्षेप में वेकन की 'आगमन-विधि' घटनाओं के पूर्ण निरीक्षण, उनके मवंप्राही विश्लेषण तथा अनावश्यक लक्षणों के अनुक्रमिक वहिष्करण पर निर्भर करती है। परन्तु अनावश्यक लक्षणों का सर्वग्राही वहिष्करण करना असम्भव है। फिर, वेकन पूर्वकल्पना (Hypothesis) बनाने का आदेश नहीं देते हैं, क्योंकि उनका कहना है कि 'I do not anticipate nature'. पुनः, उन्होंने बताया है कि गणितशास्त्र महत्त्वपूर्ण है, पर फिर भी उन्होंने गणित को अपनी आगमन-विधि में कोई स्थान नहीं दिया है।

परन्तु यदि हम वेकन की 'आगमन-विधि' पर ध्यान दें तो हम पायेंगे कि यह 'वैज्ञानिक विधि' नहीं है। इसका सबसे पहला कारण यह है कि वेकन की 'आगमन-विधि' का लक्ष्य है कि इसके द्वारा वस्तुओं का 'रूप' खोजा जाय। परन्तु विज्ञानों में वस्तुओं का रहस्यमय रूप नहीं खोजा जाता है, बल्कि विज्ञानों में सारयुक्त नियमों की ही स्थापना की जाती है। अतः, रूप-विषयक होने के कारण वेकनीय विधि वैज्ञानिक न होकर मध्ययुगीन परम्परा से लिपटी रह गयी है।^१

फिर वेकन के अनुसार हमें घटनाओं की सर्वग्राही तालिका बनानी चाहिए। परन्तु किसी भी विषय की घटनाओं की सर्वग्राही तालिका बनाना असम्भव है। भला, कौन व्यक्ति सभी मनुष्यों की मरणशीलता की तालिका बना सकता है? कौन भविष्य के मनुष्यों की सख्या निर्धारित कर सकता है कि वे मरणशील हैं? फिर यदि कोई जान भी ले कि सभी मरणशील मनुष्यों की सख्या x है तो कोई यह कैसे कह सकता है कि यही सख्या x मरणशील व्यक्तियों की हो सकती है? इसलिए वास्तविकता तथा तार्किक दृष्टिकोण, दोनों ही के आधार पर सर्वग्राही तालिका बनाने की बात असम्भव और अवैज्ञानिक है। हमें तो निरीक्षण ही में चुन-चुनकर कुछ ही उदाहरणों का लेखा लेना पड़ता है। यदि डाक्टर किसी रोग की जाँच करते हैं तो वे रोगी के प्रत्येक अंग की जाँच नहीं करते हैं। वे केवल रोगी के कुछ ही अंगों को रोग के अनुसार महत्त्वपूर्ण समझकर जाँचते हैं। यही बात विज्ञानों के नियम की स्थापना में पायी जाती है। अतः, वेकनीय विधि सर्वग्राही निरीक्षण के आदेश पर अवलम्बित हो जाने के कारण निकम्मी हो जाती है।

पुनः, बिना पूर्वकल्पना को बनाये हुए वैज्ञानिक नियम की स्थापना करना असम्भव है। जब वैज्ञानिक कोई प्रयोग करता है तो वह किसी मत को सिद्ध या असिद्ध ठहराने के लिए ही करता है। यह मत पूर्वकल्पना का काम करता है। उसी

प्रकार निरीक्षण भी बिना किसी पूर्वकल्पना के सम्भव नहीं है। इसका कारण है कि वैज्ञानिक निरीक्षण इसलिए उद्देश्यपूर्ण और सम्बद्ध रहा करता है और निरीक्षण इसलिए उद्देश्यपूर्ण होता है कि इसमें पहले से ही किसी मत को पुष्ट या निराधार करने की बात रहती है। जब दारोगा चोरी के सम्बद्ध में किसी महल्ले की छानबीन करता है तो वह सब घरों की तलाशी नहीं करता है। उसके मन में चोर के सम्बन्ध में धारणा रहती है और इसी धारणा के अनुसार वह कुछ ही घरों की छानबीन करता है। इसलिए, दारोगा का निरीक्षण भी एक प्रकार की पूर्वकल्पना से नियन्त्रित होता है। अतः, वैकनीय विधि पूर्वकल्पना की अवहेलना करने के कारण अवैज्ञानिक और निकम्मी है।^१

वात यह है कि वैकन ने वैज्ञानिक विधि को जानने की कोशिश नहीं की। यह बात इमी में स्पष्ट हो जाती है कि अपनी विधियों को स्पष्ट करने के लिए उन्होंने विज्ञान के उदाहरणों की मदद नहीं ली है, परन्तु अपने समय की लिखी हुई पुस्तकों में दिये गये उदाहरणों की मदद ली है। फिर यदि वे विज्ञान की विधियों पर ध्यान देते तो उन्हें गणित को भी अपनी विधि में स्थान देना होता, और गणित वास्तव में शुद्ध निगमन (Deduction) है। अतः, आगमन में भी निगमन की आवश्यकता पड़ जाती है। परन्तु चूँकि वैकन न्यायवाक्य के विरोधी थे, इसलिए उन्होंने निगमन के किसी अंश को आगमन में स्थान नहीं दिया है। इसलिए भी वैकनीय आगमन अधूरा है।

वैकन का प्रयोजनवाद — हमलोगों ने पहले ही देखा है कि ज्ञान को वैकन ने मानव-कल्याण के लिए परम शक्ति माना है। उनका कथन है कि Knowledge is power and the only lasting power अर्थात् ज्ञान की सत्यता इसी पर आधारित है कि उसके द्वारा मानव-उद्देश्य की पूर्ति हो। वैकन ने ठीक ही प्रकृति के मानवीकरण के विरोध में आवाज उठायी थी, परन्तु ज्ञान को मानव प्रयोजन (Human utility) में मढ़कर उन्होंने विज्ञान का गला घोटने की बात कही है। विज्ञान में अनेक आविष्कार इसलिए होते आये हैं कि वैज्ञानिक अपनी धुन में लगा रहता है कि ज्ञान का प्रसार ज्ञान के लिए हो। ज्ञान स्वलक्ष्य है और व्यवहार की कसौटी से जाँचने पर इसकी प्रगति मन्द हो जाती है। यह दूसरी बात है कि वैज्ञानिक अनुसन्धान के आधार पर मानव-व्यवहार में मदद मिले। परन्तु वैज्ञानिक का अपना धर्म है कि बिना व्यावहारिक फल की आकांक्षा किये हुए वह अपने प्रयोग में लीन रहे। उदाहरणार्थ अणुवाद का सिद्धान्त अति प्राचीन है और इसकी प्रयोगात्मक सत्यता लगभग ५० वर्ष पहले सिद्ध हो चुकी है और अब इसे व्यावहारिक रूप में लाया जा रहा है। यदि व्यावहारिक फल की आकांक्षा रहती तो ५० वर्ष तक अणु-

सम्बन्धी अनुसंधान को छोड़ दिया जाता। उसी प्रकार कई प्रकार की ज्यामिति का धारणा १९वीं शताब्दी में स्थापित हो चुकी थी। पर उन्हें उस समय में केवल सन् १९१७ ई० तक व्यवहार में न लाया जा सका और तब सन् १९१७ ई० में गणितज्ञान नियम (Theory of relativity) में इनमें से कुछ को काम में लाया गया है। यदि वैज्ञानिक केवल व्यवहार-लाभ की बात मोचते, तो ये सब धारणाएँ गुप्त हो गयी होती। व्यवहार की बात छोड़कर केवल ज्ञान-लाभ के लिए ही वैज्ञानिक प्रयत्नशील रहते हैं। उन ज्ञान को प्रयोजनात्मक कहकर वेकन ने विज्ञान-प्रसार की तोई मदद नहीं की है।

वर्तमानकाल में पियर्स, जेम्स इत्यादि दार्शनिकों ने प्रयोजनवाद को प्रवर्धित करने की कोशिश की थी। इसलिए, समसामयिक प्रयोजनवाद को दृष्टिरेख में रखकर कहा जाता है कि ज्ञान में व्यावहारिकता पर जो जोर देना है दिया है, उसमें वह प्रयोजनवाद (Pragmatism) या कार्यवादनतावाद का आदि पथप्रदर्शक कहा जा सकता है। परन्तु, वास्तव में यह ठीक नहीं है, क्योंकि समसामयिक प्रयोजनवाद ज्ञान-मीमांसा पर अवलम्बित है और ज्ञान-मीमांसा वेकन के समन में नहीं आती है। अतः, वेकन का प्रयोजनवाद मध्ययुगीन कल्पना ही उत्पन्न है। यही कारण है कि प्रकृति को पक्षपात-रहित समझने का आदेश न देकर उन्होंने प्रकृति को मानव-हित के अधीन करने की बात कही है और उस कल्पना ने प्रेरित होकर Novum Atlantis में वे दिवास्वप्न (Day-dreaming) के शिखार बन गये हैं। वेकनीय प्रयोजनवाद मनगढ़न्त तथा काल्पनिक प्रेरणाओं ने रचा गया है, न कि यह विज्ञान, तत्त्व तथा ज्ञान-समीक्षा पर आधारित हुआ है। अतः, वेकन समसामयिक प्रयोजनवाद के आदि कर्णधार नहीं है। इस स्थल पर अब यह मौलिक प्रश्न उठता है कि क्या वेकन आधुनिक युग के आदि पिता कहे जा सकते हैं, क्योंकि इनके बाद आधुनिक विचारधारा अति प्रबल हो उठी है ?

क्या वेकन आधुनिक दर्शन के प्रवर्तक या आदिपिता थे ?

मेकॉले ने वेकन को आधुनिक दर्शन में उच्च स्थान दिया गया है, इसलिए नहीं कि उन्होंने आगमन-विधि की नींव डाली, पर इसलिए कि उन्होंने विज्ञान की ओर लोगों का ध्यान मोड़ा है। वास्तव में यदि वेकन के लेख से कोई नयी लोक निकलती या नयी दिशा में दार्शनिकों की विचारधारा ढुलक जाती तो अवश्य ही वे आधुनिक युग के प्रवर्तक या कर्णधार कहलाते। परन्तु वास्तव में ऐसी बात नहीं है। विज्ञान का पोषण केवल वेकन के लेख से ही नहीं बढ़ा है। वेकन के समय से लगभग ५० वर्ष पहले ही से विचारकों का ध्यान विज्ञान की ओर आकृष्ट हो रहा था और बहुत दिनों तक वेकन के बाद भी विज्ञान की यह प्रगति बिना वेकन के लेख से प्रभावित हुए जारी रही। इसलिए विज्ञान की प्रगति का सम्बन्ध वेकन से नहीं दीखता है। द्वितीय, यदि वेकनीय आगमन-विधि वैज्ञानिक विधि होती तो हम कह सकते कि कम-से-कम

आधुनिक युग में वेकन ने एक नयी विधि की देन दी है। परन्तु हमलोगों ने देखा है कि वेकन की विधि न पुरानी है और न आधुनिक। यह आधा तीतर आधा बटेर है। फिर, यदि वैज्ञानिक वेकन की व्यवहार-पक्षीय बातों पर ध्यान देते तो विज्ञान बढ़ने के बदले आज लुप्तप्राय हो जाता। अतः दर्शन में कोई नयी गति-दिशा न दिखाने के कारण वेकन को आधुनिक युग का कर्णधार मान लेना आपत्तिजनक है।

फिर दर्शन के इतिहासकारों ने वेकन के बताये भ्रम-सिद्धांत (Doctrine of idols) में काण्टीय सिद्धांत की पूर्वछाया कही है। हम आगे चलकर देखेंगे कि काण्ट का मुख्य कथन है कि प्रकृति-ज्ञान की स्थापना में मन की प्रक्रिया रचनात्मक होती है। वेकन ने अपने भ्रम-सिद्धांत में कहा है कि यदि हमारा मन-मुकुर अनेक दोषों से धुँधला हो जायगा तो इसके द्वारा जो कुछ जाना जाय, वह भी धुँधला ही दीखेगा। इसलिए लोगों ने इससे यह निष्कर्ष निकाला है कि वेकन भी मन की प्रक्रिया को ज्ञान की स्थापना में रचनात्मक समझते थे। परन्तु वेकन में काण्टीय ज्ञान-समीक्षा की प्रतिच्छाया नहीं देखने में आती है। वेकन के भ्रम-सिद्धांत से स्पष्ट हो जाता है कि वे मन को निष्क्रिय समझते थे, न कि रचनात्मक। उनके अनुसार वस्तु-ज्ञान में मन की कोई देन नहीं होनी चाहिए। फिर वेकन के भ्रम-सिद्धान्त में लोग काण्ट के Transcendental Illusion की झलक देखते हैं। यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि वेकनीय भ्रम विषयीगत (Subjective) तथा व्यक्तिगत है। परन्तु काण्टीय Transcendental Illusion (अनुभवातीत भ्रम) सभी मानवों में अनिवार्य रूप से पाया जाता है। यह बात वेकनीय भ्रम के सम्बन्ध में नहीं कही जा सकती है, क्योंकि व्यक्तिगत होने के कारण वे अनिवार्य नहीं हैं।

कुछ हद तक यह ठीक है कि वेकन को आदि-अनुभववादी कहा जा सकता है, क्योंकि ज्ञान की स्थापना में उन्होंने 'अनुभव' पर जोर दिया है^१, पर यहाँ भी वेकन के प्रभाव को बड़ा-चढ़ा नहीं देना चाहिए। पहली बात यह है कि लॉक प्रभृति अनुभववादी वेकन का उल्लेख नहीं करते हैं और वे देकार्तवादियों से वेकन की अपेक्षा अधिक प्रभावित हुए थे। फिर वेकन अवश्य 'अनुभव' पर जोर देते हैं, पर वे हमें बताते नहीं हैं कि किस प्रकार अनुभव के आधार पर ज्ञान प्राप्त किया जाता है।

(१) यह वेकन की निम्नलिखित उक्ति से झलक जाता है :

“Man, being the servant and interpreter of nature, can do and understand so much only as he has *observed* in fact or in thought of the course of nature; beyond this he never knows anything nor can do anything.” वेकन की यह उक्ति, लॉक तथा ह्यूम के अनुभववाद से बहुत मिलती-जुलती है।

अतः, वेकन को आधुनिक दर्शन का जन्मदाता मानना निराधार है। उन्होंने अपने समय की चलती हुई धाराओं को सुसम्बद्ध रूप दिया है। उन्होंने किसी नये दर्शन की रूपरेखा नहीं दी है, परन्तु नये दर्शन की स्थापना के लिए हमारे सामने प्रस्ताव-मात्र रखा है। ऐसे व्यक्तियों को, जो आनेवाली घटनाओं की घोषणा किया करते हैं, भारतीय नाटक में सूत्रधार कहते हैं। अतः, वेकन अपने युग के सूत्रधार थे और उन्होंने आधुनिक दर्शन के सूर्य-पराक्रम का बोध प्राच्य की उपा-लालिमा के रूप में किया है। उन्होंने अपने समय का अपने को 'Trumphet' अर्थात् दुन्दुभी फूँकने वाला कहा है और वास्तव में बात भी वही थी। वेकन के विचार मध्य और आधुनिक युग के बीच के हैं और अन्तर्कालीन होने के कारण आप उभयकालीन थे। आधुनिक दृष्टिकोण से आप मध्ययुगीन और मध्ययुग के दृष्टिकोण से आप आधुनिक थे। ऐसी दशा में आधुनिक युग का जन्मदाता न समझकर उन्हें मध्ययुगीन आलाप का अन्तिम स्वर समझना चाहिए।

वेकन ने बताया है कि आधुनिक दर्शन का क्या स्वरूप होना चाहिए और फिर उसकी विधि किस प्रकार नयी होनी चाहिये। परन्तु जो कुछ उन्होंने कहा है, वह आधुनिक दर्शन की भूमिका ही है, न कि कोई दर्शन। अतः, वेकन को आधुनिक दर्शन का जन्मदाता नहीं कहा जा सकता है।

उपसंहार—हमलोगो ने प्रारम्भ में कहा है कि दर्शन वैचारिक कला है और कला का जन्म परमसत्ता की पैठ पर निर्भर करता है। पैठ सृजनात्मक धारणा में अभिव्यक्त होकर दर्शन की सृष्टि करती है, परन्तु वेकन की पैठ उतनी गहरी नहीं है। उनका दर्शन गहराई तक पहुँचने में असमर्थ है। उनका दर्शन जीवन के अन्तराल का दार्शनिक चित्रण न होकर जीवन के कुछ बाह्य पक्षों की झाँकी-मात्र है। कल्पना के कगारों पर बैठकर दर्शन की सृष्टि का प्रयास दर्शन की केवल भूमिका होकर रह गया। वेकन सतोषप्रद दर्शन की सृष्टि में असफल रहा। जहाँ तक देकार्तीय दर्शन का सवाल है, देकार्त की पैठ वेकन की अपेक्षा बहुत ही गहरी और सतोषप्रद है। देकार्त आधुनिक दर्शन के प्रवर्तक और प्रतिभा-सम्पन्न दार्शनिक थे, जा तुलना में वेकन से बहुत ही श्रेष्ठ प्रतीत होते हैं।

सारांश :—

(१) वेकन की मुख्य देन आगमन-विधि है। इसके सम्बन्ध में ये बातें ज्ञातव्य हैं—

(क) सबसे पहले मानस-मुकुट को दुराग्रहों (idolas) से मुक्त कर लेना चाहिए।

(ख) हमें घटनाओं का 'रूप' खोजना चाहिए। 'रूप' का अर्थ है जिसपर अधिकार कर लेने से सभी घटनाओं पर अधिकार हो जाता है।

1

1

1

1

1



RENE DESCARTES (1596 to 1650)

(ग) 'रूप' को भावात्मक, अभावात्मक तथा अनुक्रमिक सहचार-विधि से जानना चाहिए ।

(घ) विधि का सार इसी में है कि सभी अनावश्यक लक्षणों को जानकर हम उनका बहिष्कार करें । जो लक्षण नहीं हटाया जा सकेगा, वही 'रूप' होगा । परन्तु बेकनीय विधि सभी अनावश्यक लक्षणों के बहिष्करण पर आधारित होने के कारण व्यर्थ है । फिर इसमें पूर्व-कल्पना (Hypothesis) का भी स्थान नहीं है ।

(२) फिर बेकन में प्रयोजनवाद पाया जाता है, जो ज्ञान-मीमांसा पर आधारित न रहने के कारण आधुनिक प्रयोजनवाद से भिन्न है । बेकनीय प्रयोजनवाद कल्पना की उपज है ।

(३) बेकन को आधुनिक दर्शन का आदिपिता नहीं कहा जा सकता है, पर यह उसके 'सूत्रधार' अवश्य थे ।

रेने देकार्त (सन् १५९७-१६५०]

रेने देकार्त का जन्म फ्रांस के तुरेन नामक स्थान में सन् १५९६ ई० में हुआ । शिक्षा-दीक्षा ईसाई-धर्म के द्वारा हुई । प्रचुर पैतृक सम्पत्ति प्राप्त होने की वजह से बिना किसी नौकरी या पेशा के ही देकार्त ने स्वतन्त्र जीवन-निर्वाह किया । ख्याति प्राप्त गणितज्ञ और दार्शनिक होने के कारण स्वेडन की महारानी ख्रिष्टियाना ने इनसे शिक्षा ग्रहण करने के लिए इन्हें आमन्त्रित किया । ये सन् १६४९ ई० में वहाँ गये और उसी साल बीमार हो गये । दूसरे ही वर्ष सन् १६५० ई० की फरवरी में इनका देहान्त हो गया ।

देकार्त की दर्शन-विधि— (Method) —देकार्त अपने समय के सुविख्यात गणितज्ञ थे और यही कारण है कि दर्शन की रचना करने में वे गणितीय विधि से बहुत प्रभावित हुए । गणित में सबसे पहले स्वयसिद्धों की स्थापना की जाती है और सब उसके आधार पर निगमनात्मक रीति से अन्य निष्कर्ष स्थापित किये जाते हैं । देकार्त ने दर्शन में भी असाक्षात् रूप से इसी प्रणाली का अनुसरण किया है । अतः, हमें जानना चाहिए कि उन्होंने अपनी विधि को किस प्रकार स्पष्ट किया है ।

बेकन के समान देकार्त ने भी अनुभव किया कि पुरानी ग्रन्थियों को हटाकर नये सिरे से दर्शन की नींव डालनी चाहिए । उन्होंने नयी विधि तथा प्रणाली की आवश्यकता इसलिए महसूस की कि उनके अनुसार दर्शन केवल मतभेदों का अखाड़ा हो गया था ।^१ कोई भी ऐसी बात नहीं थी, जो विवादग्रस्त न थी । इसलिए

१ इस विषय में देकार्त ने 'Discourse on Method' में इस प्रकार लिखा है ।
"Of philosophy I will say nothing, except that when I saw that it had been cultivated of many years by the most distinguished men and

देकार्त ने ऐसी विधि स्थापित करनी चाही, जिसके आधार पर असदिग्ध ज्ञान प्राप्त किया जा सके।

आज देकार्त को हुए तीन सौ वर्षों से अधिक हो गये, परन्तु देकार्त की बातों की मान्यता आज भी है। साम्प्रतिक विचारधारा और देकार्त के मत में एक बात की समानता है। सम्प्रति भाषा-सुधार और शब्दार्थ-विश्लेषण द्वारा वैज्ञानिक कोटि की ज्ञान-प्राप्ति की बात चलाई जा रही है। वैज्ञानिक मानदण्ड को दर्शन का मापदण्ड बनाकर बहुत अशो में दर्शन-विधि को बदलने का प्रयास किया जा रहा है। देकार्त के दर्शन में भी इन बातों को हम देख सकते हैं। हम देखेंगे कि देकार्त का प्रयास प्रभावशील होने पर भी असफल ही हुआ और समसामयिक भाषा-सुधारक भी दर्शन को खोखला करके ही अपने प्रयास में सफल हो सकते हैं। अतः, हमें पाठ सीख लेना चाहिए कि दर्शन-विधि वैज्ञानिक नहीं हो सकती। दर्शन में विज्ञान के समान असदिग्ध ज्ञान नहीं मिल सकता है। दर्शन वैचारिक कला है और दर्शन की सत्यता जीवन की गहराई तथा व्यापकता-सम्बन्धी सूक्ष्म से ही आँकी जा सकती है।

देकार्त ने अपनी विधि को अन्वेषण की विधि कहा है, परन्तु इसे इन्द्रियो पर आधारित आगमन-विधि नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि इसमें इन्द्रियजन्य ज्ञान की अपेक्षा सहज ज्ञान (Intuition) या अन्तर्सूक्ष्म को अधिक स्थान दिया गया है। अन्तर्सूक्ष्म को आधारभूमि में रखते हुए देकार्त ने अपनी सुविधा के लिए चार सीडियो का उल्लेख किया है :

(१) जबतक किसी बात को हम स्पष्ट न जान ले तबतक हमें उसे सत्य नहीं स्वीकार करना चाहिए।

यहाँ जानने का अर्थ है अन्तर्सूक्ष्म के द्वारा किसी बात को ग्रहण करना। यदि कोई पूछे कि यह किस तरह से जाना जाता है कि दो या दो से अधिक चीजें किसी एक ही चीज के बराबर हो तो वे एक दूसरे के बराबर होगी, तो हमें कहना पड़ेगा कि यह हमें स्पष्ट मालूम देता है। इसे हम आँख, कान इत्यादि से नहीं जानते हैं, परन्तु हमारी 'बुद्धि' इसे तुरत ही जान लेती है। परन्तु 'बुद्धि' शब्द का प्रयोग ठीक नहीं है, क्योंकि बुद्धि किसी प्रकार के ज्ञान को प्रत्यय (Concept) या भावना के आधार पर जानती है। पर 'स्वयसिद्ध' आदि बातों का ज्ञान हमें साक्षान् रूप से बिना किसी प्रत्यय के आधार पर होता है। इस प्रकार के साक्षात् ज्ञान को अन्तर्सूक्ष्म के द्वारा प्राप्त किया जाता है। इन्द्रिय-ज्ञान भी साक्षात् होता है, परन्तु इन्द्रि-ज्ञान मूर्त (Concrete) वस्तुओं का होता है, पर सहज ज्ञान (Intuitive knowledge) अमूर्त

that yet there is not a single matter within its sphere which is not still in dispute, and nothing, therefore which is above doubt. . . ."

द्रव्य (Abstract entity) का भी हो सकता है* ।

देकार्त ने सावधानी ही के लिए पहली सीढ़ी रखी है । हम देखते हैं कि देकार्त के अनुसार जल्दवाजी ही के कारण गलती हो जाती है । इसलिए जल्दवाजी को दूर करने का यही उपाय है कि हम ठान लें कि जबतक कोई चीज एकदम साफ न मालूम पड़े तबतक हम उसे ग्रहण न करें ।

(२) हमे अपनी कठिनाइयों को यथासम्भव सरल से सरलतम टुकड़ों में बाँट देना चाहिए ।

(३) सरलतम बातों से शुरू करके जटिल (Complex) बातों की ओर क्रमशः बढ़ना चाहिए ।

यहाँ भी हम देखते हैं कि देकार्त ने गणित के आदर्श को अपने सामने रखा है । गणित में हम सरल (Simple) से प्रारम्भ करके अन्त में अति जटिल की ओर बढ़ते हैं । फिर यह प्रगति निगमनात्मक होती है और इस प्रक्रिया में प्रत्येक प्रगति-पग उसी प्रकार से स्पष्ट होना चाहिए जैसा कि पहला पग रहता है ।

(४) हमेशा हमे अपनी परिगणना (Enumeration) को इतना पूर्ण कर लेना चाहिए कि किसी भी हिस्से के छूट जाने की गुंजाइश न रहे ।

द्वितीय नियम के अनुसार हमे अपनी समस्याओं को टुकड़ों में बाँट लेना पड़ता है और इसलिए यदि हमे अपनी समस्या को समझना है तो किसी भी टुकड़े को नहीं छोड़ना चाहिए । अतः देकार्त के अनुसार हमे इस प्रकार के नियम-क्रम (Order) तथा सम्बद्धता को जान लेना चाहिए, जिससे हमारी समस्याओं की सभी बातें अँट जायँ । हम देखते हैं कि देकार्त की विचार-भूमि पर गणित की गहरी छाप थी और वे दर्शन के आधार को गणित-ज्ञान के मापदण्ड से स्थिर करन चाहते थे ।†

**Intuition*—(Latin 'intuere', to look at) "the direct and immediate apprehension by knowing a subject of itself, of its conscious states, of other minds, of an external world, of universals or values or of rational truths".—Runes, D.D.: *The Dictionary of Philosophy*.

† स्वयं देकार्त ने '*Discourse on method*' में लिखा है "I was specially delighted with the Mathematics, on account of the certitude and evidence of their reasoning, but I had not as yet a precise knowledge of their true use and thinking that they but contributed to the advancement of the mechanical arts, I was astonished that foundations, so strong and solid have had no loftier super-structure reared on them."

फिर चारों विधियों को ध्यान में रखते हुए देकार्त ने लिखा है - "I had little difficulty in determining the objects with which it was necessary to

सन्देह-विधि (Method of Doubt)

देकार्त ने अपनी सुविधा के लिए चार नियम इसलिए बनाये थे कि इनके आधार पर ऐसी सत्यता मिले, जो अति सरल तथा असदिग्ध हो। तो किस प्रकार से असदिग्ध सत्यता को खोज निकाला जाय? सबसे साफ बात तो यही मालूम देती है कि हम एक तरफ से सभी बातों पर, जिनपर सन्देह किया जा सकता है, सन्देह करते जायें। अन्त में यदि कुछ ऐसी बात मिल जाय, जिसपर सन्देह करने की गुंजाइश न हो तो वह हमारे लिए असदिग्ध सत्यता हो जायगी। अब देकार्त ने अपनी सन्देह-विधि को सम्बद्ध रीति से काम में लाया है, जिसे हम निम्नलिखित रूप में व्यक्त कर सकते हैं :

(क) इन्द्रिय-ज्ञान सदेहात्मक है — वास्तविक जीवन में हम अपनी इन्द्रियो से काम लेते हैं और इसी के आधार पर हम जानते हैं कि अमुक वस्तु टेबुल, कुर्सी या मेज है। यद्यपि व्यावहारिक जीवन बिना इन्द्रिय-ज्ञान के संभव नहीं है, फिर भी इसे हम असदिग्ध नहीं समझ सकते हैं। यह बात अपबोध (Illusion) तथा भ्रम (Hallucination) से स्पष्ट हो जाती है। जबतक रस्सी को हम साँप समझते हैं जबतक रस्सी हमें साँप उसी प्रकार मालूम देती है जिस प्रकार असलियत में साँप, साँप दीखता है। अतः, इन्द्रियो से हमें धोखा होता है और इसीलिए हमें चाहिए कि उस प्रकार के ज्ञान पर पूरा भरोसा न रखें, जहाँ धोखे की गुंजाइश हो।

परन्तु यहाँ आपत्ति की जा सकती है कि वह वस्तु, जो दूर हो या अति सूक्ष्म हो या जहाँ किसी प्रकार का व्यवधान हो, वहाँ इन्द्रिय-ज्ञान में धोखा हो सकता है, पर हमें इसपर तो पूरा भरोसा रखना चाहिए कि वह टेबुल जिसपर हम लिख रहे हैं, वह वास्तव में है। यह ठीक है कि चेतना के दृष्टिकोण से वह टेबुल जिस पर हम लिख रहे हैं, टेबुल ही दीखता है और यहाँ दूरी, सूक्ष्मता तथा व्यवधान इत्यादि से दोष उत्पन्न होता है। परन्तु स्वप्नों की दशा में भी जो कुछ प्रतीत होता है वह उस समय अकाट्य मालूम देता है, पर वास्तव में स्वप्न-ज्ञान भ्रममय होता है। कौन जानता है कि हमारा यह ज्ञान कि टेबुल जिसपर हम लिख रहे हैं, टेबुल ही है, स्वप्नवत् भ्रम ही? अतः, यह ठीक है कि कुछ इन्द्रिय-ज्ञान अन्य इन्द्रिय-ज्ञान से अधिक निश्चित हो, पर अन्त में किसी भी इन्द्रिय-ज्ञान पर तार्किकतः पूरा भरोसा नहीं हो सकता है।

“I commence, for I was already persuaded that it must be with the simplest and easiest to know and considering that of all those who have hitherto sought truth in the sciences, the mathematicians alone have been able to find any demonstrations, that is, any certain and evident reasons, I did not doubt but that such must have been the rule of their investigations”

(ख) वैज्ञानिक ज्ञान भी संशय से खाली नहीं है :—शायद कुछ लोग सोच सकते हैं कि इन्द्रिय-ज्ञान शकाओं से घिरा हो सकता है, परन्तु वैज्ञानिक ज्ञान को स्पष्ट तथा असदिग्ध मानना चाहिए। बहुत कुछ अशो में यह मत सही है और जब हम गणित की यह बात सोचते हैं कि २ और २ या $2+2=4$ तो हमें मालूम देता है कि इससे बढ़कर कुछ भी असदिग्ध ज्ञान नहीं हो सकता है। इसके पहले कि इस प्रकार की गणितीय सत्यता को हम स्वीकार कर लें, तो हमें इस बात का निर्णय कर लेना चाहिए कि मानव असदिग्ध ज्ञान प्राप्त करने के योग्य है या नहीं। हो सकता है कि ईश्वर ने मानव को असदिग्ध ज्ञान के लिए बनाया ही न हो। फिर यह कौन कह सकता है कि ईश्वर है या नहीं। हो सकता है कि मानव किसी अति धूर्त दैत्य के अधिकार में हो, जो मानव को असत्यता को सत्य समझाकर ग्रहण करने में प्रेरित करता हो। अतः, वैज्ञानिक ज्ञान को भी ऐसी दशा में सिद्धान्त असदिग्ध नहीं समझा जा सकता है।

तो क्या ऐसी कोई चीज नहीं जो असदिग्ध हो? यदि वास्तव में ऐसी बात है तो क्यों नहीं मान लिया जाय कि ससार में सभी ज्ञान सदेहात्मक हैं? पर यहाँ पर तो एक पते की बात आ जाती है। मैं सब प्रकार के ज्ञान पर सन्देह प्रकट कर रहा हूँ, पर अब इसपर सन्देह नहीं किया जा सकता है कि मैं सन्देह कर रहा हूँ।¹ ईश्वर या दैत्य ही हमें घोखा देने के लिए क्यों न हो और हम इस समय स्वप्न ही क्यों न देखते हो, परन्तु सन्देह करने के लिए सन्देह-प्रक्रिया का रहना अनिवार्य है और सन्देह-प्रक्रिया बिना सन्देही के हो नहीं सकती है। अतः, सन्देह-प्रक्रिया से स्पष्ट हो जाता है कि सन्देही का अस्तित्व असदिग्ध है। इसलिए मैं सन्देह करता या सोचता हूँ (Cogito ergo sum)² असदिग्ध ठहरता है। सन्देह कितने ही प्रकार के ज्ञान पर क्यों नहीं किया जाय, पर सन्देह सन्देही का अस्तित्व निर्विवाद रूप से सिद्ध करता है, यह एक ऐसी सत्यता है जो असदिग्ध है और इसी असदिग्ध ज्ञान से हमें आगे बढ़ना है। परन्तु इसके पहले कि हम जानें कि किस रीति से देकार्त ने इस 'Cogito ergo sum' से अपने दर्शन की मुख्य बातें स्थापित की हैं।

दर्शन के इतिहास में 'सन्देह' सम्बन्धी चर्चा कोई नई चर्चा नहीं है। कई दार्शनिकों ने इन्द्रिय-ज्ञान और स्मृति की निर्वलता सिद्ध करते हुए बतलाया है कि हम असदिग्ध ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। परन्तु देकार्त की सन्देह-विधि उपर्युक्त सदेहवाद से भिन्न है। सन्देहवाद देकार्तीय दर्शन का अन्तिम परिणाम नहीं है। असंदिग्ध ज्ञान प्राप्त करने के लिए सन्देह का व्यवहार देकार्त ने विधि-मात्र के रूप में किया है। सन्देह देकार्तीय दर्शन का आरम्भ-बिन्दु है, अन्तिम परिणाम नहीं। अगर सन्देहवाद की

1. That I doubt cannot be doubted

2. I think therefore I am.

स्थापना उनका उद्देश्य होता तो अन्य सन्देहवादियों की तरह उन्होंने भी इन्द्रिय और स्मृति की निलंबता सिद्ध की होती। परन्तु बात ऐसी नहीं है। सच तो यह है कि असदिग्ध ज्ञान प्राप्त करने के लिए उन्होंने सन्देह-विधि की मदद ली है। सन्देह के माध्यम से जब उन्होंने असदिग्ध ज्ञान की प्राप्ति की तो उनके दर्शन को सन्देहवादी मानना समीचीन नहीं है। उनका लक्ष्य तो सन्देहवाद के ठीक विपरीत असदिग्ध ज्ञान प्राप्त करना है।

यदि हम देकार्तीय सन्देह को विधि-मात्र मान लें, तो यह मनोवैज्ञानिक तथा दार्शनिक दोनों हो सकता है। परन्तु देकार्त की सन्देह-विधि मनोवैज्ञानिक न होकर दार्शनिक है और इन दोनों में ये अन्तर है।

देकार्तीय सन्देह

(१) यह दार्शनिक विधि है, जिसके आधार पर निष्पक्ष रूप से मानव-अनुभूति की जाँच की जा सकती है। इसमें ऐसा नहीं मालूम देता है कि वास्तव में हमें ज्ञान नहीं मिल रहा है। जब देकार्त कहते हैं कि वह मेज जिस पर हम लिख रहे हैं, असदिग्ध नहीं है तो वास्तव में उन्हें ऐसा नहीं आभासित होता था कि मेज है ही नहीं। यहाँ यदि मेज के विषय में सन्देह किया जा सकता तो केवल तार्किक दृष्टिकोण से यह सम्भव हो सकता है।

(२) उपर्युक्त बात से स्पष्ट हो जाता है कि देकार्त का सन्देह उनकी इच्छा पर निर्भर था और उनका सन्देह किसी वस्तु-विशेष के प्रति न होकर सभी वस्तुओं के प्रति प्रयोगात्मक रूप में पाया जाता है।

मनोवैज्ञानिक सन्देह

(१) मनोवैज्ञानिक सन्देह वास्तव में अनुभूत होता है। मान लीजिए कि अंधेरे में कोई छोटा जानवर हमारे सामने से गुजरे और हम ठीक-ठीक बता न सकें कि वह चूहा है या छुछुन्दर, तो यह मनोवैज्ञानिक सन्देह होगा और वास्तव में हमें सन्देह अनुभूत होगा। परन्तु देकार्त को टेबूल, कुर्सी इत्यादि के प्रति इस प्रकार का सन्देह नहीं था। वे तो तर्क के आधार पर सन्देह करने की सभावना दिखला रहे थे।

(२) परन्तु मनोवैज्ञानिक सन्देह वस्तु-विशेष के प्रति होता है। जैसे चूहे-छुछुन्दर के उदाहरण में हम देखते हैं और जब इस प्रकार का सन्देह हो जाता है तो हमारी इच्छा के न रहने पर भी यह जारी रहता है। अतः, मनोवैज्ञानिक सन्देह सीमित और वास्तविक होता है।

चूँकि Cogito ergo sum पर देकार्तीय दर्शन आधारित है, इसलिए हमें इसे अच्छी तरह से समझने की कोशिश करनी चाहिए। Cogito (मैं सोचता हूँ) ergo (इसलिए) sum (मैं हूँ) के प्रायः दो खण्ड किये जाते हैं, अर्थात् (क) मैं सोचता

हूँ, (ख) मैं हूँ, और इन दोनों को जोड़ने के लिए 'इसलिए' का प्रयोग किया गया है। परन्तु 'मैं सोचता हूँ' इसलिए 'मैं हूँ'—इस व्याख्या में गलती होने की गुंजाइश हो जाती है। प्रायः, लोग समझते हैं कि खण्ड (क) आधारवाक्य है और (ख) इसका निष्कर्ष (Conclusion)। इस प्रकार से Cogito ergo sum अनुमित निष्कर्ष हो जाता है। परन्तु वास्तव में 'मैं सोचता हूँ इसलिए मैं हूँ' यदि अनुमित (Inferred) सत्यता होती तो यह असंदिग्ध नहीं होती, क्योंकि कोई भी अनुमित सत्यता अपने आधारवाक्यों से सिद्ध की जाती है। इस प्रकार हमें बराबर पीछे की ओर हटना पड़ता है और इसे अनवस्था (Regressum ad infinitum) का दोष कहते हैं। इसलिए Cogito ergo sum की सत्यता अनुमित नहीं है। फिर हम जानते हैं कि देकार्त वास्तव में इस प्रकार की सरल सत्यता की खोज में थे, जिसे सभी व्यक्ति अपनी सहज-बुद्धि (Intuition) से तुरन्त ग्रहण कर लें। इसलिए Cogito ergo sum अन्तर्ज्ञान है। यह ठीक है कि ergo या 'इसलिए' शब्द इसे अनुमान समझ लेने में गड़बड़ी डाल देता है। परन्तु 'इसलिए' दो अर्थों के है, अर्थात् (1) वह चिह्न जो बताता है कि अनुमान की यह सीढ़ी है और (2) इसका दूसरा अर्थ होता है कि वाक्य के दो अवयवों के बीच अनिवार्य सम्बन्ध है। देकार्त का 'ergo' बताता है कि सोचने और सोचनेवाले में अनिवार्य सम्बन्ध है। अतः 'इसलिए' अनुमान का नहीं, बरन् अनिवार्य सम्बन्ध का चिह्न है।

फिर 'cogito' का अर्थ लगाया गया है—'सोचना या विचारना', परन्तु यहाँ इसका व्यापक अर्थ लेना चाहिए, अर्थात् सवेगात्मक (Emotional) तथा इच्छात्मक (Volitional) प्रक्रिया से भी चिन्तनशील पदार्थों का अस्तित्व सिद्ध होता है। अतः, देकार्त का अर्थ चेतनामय प्रक्रिया से है और इसलिए व्यापक अर्थ में Cogito ergo sum से बोध होता है कि चेतन (Conscious) प्रक्रिया से चेतनामय 'मैं' का अस्तित्व अवयवों की रीति से लिपटा हुआ है।

देकार्त की धारणा थी कि स्थायी आत्मा का अनुभव हो सकता है। इसलिए वे सोचते थे कि विचारने या अपनी चेतना या आत्म-निरीक्षण से अपनी स्थायी आत्मा को हम जान ले सकते हैं और इस ज्ञान को वे स्पष्ट और परिस्पष्ट समझते थे। अनुभववादी लोक भी समझते थे कि अहम् का प्रदर्शनात्मक या निश्चयात्मक (Demonstrative) ज्ञान संभव है। प्रथम बार ह्यूम ने ही इस भ्रम का पर्दाफाश किया था और समसामयिक विचारधारा के अनुसार इस बात को मान लिया जाता है कि हम अपनी स्थायी आत्मा को अन्तर्निरीक्षण के आधार पर नहीं जान सकते हैं। हमें बस इतना ही भर ज्ञान किसी भी समय होता है कि हम भूखे हैं या प्यासे, थके हैं या ताजे, सुखी हैं या दुःखी इत्यादि। परन्तु भूख-प्यास, सुख-दुःख इत्यादि की परिवर्तनशील मानसिक प्रक्रियाओं के अतिरिक्त हमें किसी स्थायी आत्मा की चेतना

नहीं होती है। इसलिए देकार्त का यह कहना है कि "मैं विचारता हूँ, इसलिए मैं हूँ" सही अन्तर्निरीक्षण के प्रतिवेदन पर आधारित नहीं मालूम देता है।

फिर 'मेरे विचार' और 'मेरे अस्तित्व' के बीच अवियोज्य सम्बन्ध भी नहीं दीखता है। 'विचारना' एक प्रकार का प्रत्यय है। हम एक प्रत्यय (Idea) से दूसरे प्रत्यय की ओर प्रगति करते हैं और यह युक्तिसंगत बात है। परन्तु प्रत्यय-मात्र से हम किसी वास्तविकता को नहीं प्राप्त कर सकते हैं। विचारक या 'स्थायी मैं' एक वास्तविकता है और विचारना एक प्रत्यय है। इसलिए विचारने की प्रक्रिया से केवल यही स्थापित हो सकता है कि विचारना एक चेतन-प्रक्रिया है। पर विचारने-मात्र से स्थायी विचारक के सम्बन्ध में कुछ नहीं कहा जा सकता है। इसलिए Cogito ergo sum को निर्विवाद तथा असदिग्ध प्राथमिक सत्यता नहीं माना जायगा।

अपितु, Sum जिसका अनुवाद है 'मैं हूँ' में एक दोष चला आता है। प्रायः देकार्त और उनके बाद के अनेक विचारकों ने समझा है कि 'हूँ' या 'अस्तित्व' कोई विधेय है। यह बात देकार्त के सत्तामूलक प्रमाण में फिर देखी जायगी। लेकिन 'होना' धातु वास्तव में केवल संयोजक (Copula) का काम करता है और यह कोई स्वतंत्र विधेय नहीं है। जैसे, हम कहते हैं कि सभी मानव मरणशील हैं। यहाँ 'हैं' मानव और मरणशीलता के बीच के रहने के सम्बन्ध का बोधक मात्र है और इससे न तो मानव और न मरणशीलता की वास्तविकता सिद्ध होती है। ऐसा रहता तो 'परियाँ सुन्दर नारियाँ हैं' कहने से 'परियो' का अस्तित्व झलक जाता। फिर यदि हम कहें कि "राम है" तो यह वाक्य अधूरा है, क्योंकि यहाँ विधेय का लोप कर दिया गया है। इस रिक्त-पूर्ति.....

राम है

के लिए हमें सही विधेय को लिखना चाहिए, जैसे छात्र, कवि, गायक, दार्शनिक इत्यादि। उसी प्रकार यदि लिखा जाय 'मैं हूँ' तो यह भी अधूरा ही वाक्य कहा जायगा। इसलिए 'मैं हूँ' से किसी वास्तविक या स्थायी आत्मा का बोध नहीं हो सकता है।

वास्तव में देखा जाय तो ऐसा आभासित होता है कि देकार्त समझते थे कि सभी वाक्यों को उद्देश्य-विधेय के ही रूप में लिखा जा सकता है और साथ ही साथ यह कि उद्देश्य कोई स्थायी द्रव्य होता और विधेय उसका गुण होता है। जैसे, हम कहते हैं कि 'आम पीला है'। यहाँ हम समझते हैं कि आम एक द्रव्य है, जिसका गुण पीला होना है। इसलिए देकार्त के अनुसार बिना द्रव्य के गुण नहीं हो सकता है। इसलिए यदि विचारने की प्रक्रिया को गुण मान लिया जाय तो हमें विचारक को इसका अनिवार्य द्रव्य मानना पड़ेगा। परन्तु यहाँ देकार्त की भूल है। पहली बात तो यह है कि सभी वाक्यों को द्रव्य-गुण के पदार्थ के अन्तर्गत नहीं लाया जा सकता है। अनेक ऐसे वाक्य हैं, जिन्हें सम्बन्धात्मक कहा जाता है। जैसे, 'सीता हरि की

बहन है' या 'तीन दो से अधिक संख्या है'—भाई-बहन या कम-अधिक संबन्धों का नाम है, न कि गुण का। फिर यदि कोई वाक्य हो जिसमें 'है' या 'होना' धातु पायी जाय तो वहाँ उद्देश्य या द्रव्य का अस्तित्व शायद ही अभिव्यञ्जित होता है। वहाँ वास्तव-मे विधेय का ही अस्तित्व अधिक अभिव्यञ्जित होता है। जैसे, यदि हम कहें कि 'यह आम मीठा है।' अब जो वस्तु हमारे सामने है, वह आम है या नहीं—यह जटिल प्रत्यक्ष है। पर इसकी तुलना में 'मीठा' एक सरल संवेदना है, जिसमें सन्देह करना कठिन है। फिर यदि हम कहते हैं कि 'आम मीठा है' तो हम आम के अस्तित्व के विषय में किसी को नहीं बताना चाहते हैं, पर मीठेपन की ही ओर लोगों का ध्यान खींचना चाहते हैं। इसलिए यदि 'मैं हूँ' को पूर्ण वाक्य मान भी लिया जाय तो इससे इतना ही भर सिद्ध होता है कि 'हूँ' है, अर्थात् 'अस्तित्व है या अनस्तित्व'। इससे 'मैं' या इयायी आत्मा की वास्तविकता कहाँ सिद्ध होती है ?

आगे चलकर रसेल ने 'Theory of description' नामक प्रसिद्ध लेख में स्पष्ट किया है कि केवल व्यक्तिवाचक सज्ञा (Proper noun) के सम्बन्ध में ही वास्तविकता संभव है और शेष सभी पद वास्तव में सामान्य पद होते हैं, जो केवल प्रत्यय-मात्र हैं। इसलिए 'I' या 'मैं' से इसकी वास्तविकता नहीं सिद्ध होती है, क्योंकि यह व्यक्तिवाचक सज्ञा नहीं है।

अब देकार्त के Cogito ergo sum से स्पष्ट हो जाता है कि ज्ञेय (Known or object) के पहले 'ज्ञाता' है और 'ज्ञाता' के स्वरूप को समझने से ही 'ज्ञेय' के स्वरूप पर प्रकाश पड़ सकता है। आगे चलकर काण्ट ने भी बताया है कि मानस से प्रकृति-नियम संचालित होता है, अर्थात् Mind is the law-giver to things। इसी सत्यता की प्रत्ययवादियों (Idealists) ने अपने 'वाद' का मुख्य स्तंभ बनाया है। अन्त में उनके अनुसार मानव-मन के स्वरूप से ही समस्त वस्तुओं का स्वरूप जाना जा सकता है।

सामयिक अस्तित्ववाद (Existentialism) का कहना है कि सत्यता विषयगत (Subjective) है। परन्तु हमें 'विषयी' की पूरी व्याख्या करनी है और इसके अनुसार पृथक्-पृथक् ज्ञाता-विशेषों को सत्य विषयी नहीं समझा जा सकता है। वही सत्य विषयी है, जिसने अपनी छिपी शक्तियों का पूर्ण विकास किया है। अब जो कुछ भी अस्तित्ववाद की सत्यता हो, इसके मूल में देकार्त का Cogito ergo sum छिपा हुआ है।

अतः, देकार्त का Cogito ergo sum ह्यूम, काण्ट, हेगेल इत्यादि आधुनिक दार्शनिकों में ही स्थान नहीं रखता है, पर इसका महत्त्व समसामयिक भी है।^१

१ देखें Heineemann, F H • 'Existentialism and its Modern Predicament', अन्तिम अध्याय।

सत्यता की कसौटी (Criterion) — हमें अब सन्देह-विधि के आधार पर एक असदिग्ध सत्यता मिल गई है, अर्थात् 'मैं सोचता हूँ'। हम इस सरल गत्यता ने धीरे-धीरे अन्य जटिल बातों की सत्यता प्राप्त कर सकते हैं। परन्तु सबसे पहले हमें जानना चाहिए कि वह रचना, जो हम इस सरल गत्यता के आधार पर करेंगे, सही है या गलत। इसे जानने के लिए हमें सत्यता की कसौटी जान लेनी चाहिए। यह हम Cogito ergo sum से ही प्राप्त कर सकते हैं। हमें ध्यानपूर्वक देगना चाहिए कि यह Cogito क्यों असदिग्ध है। यह Cogito इत्यादि इसलिए सत्य है कि ये स्पष्ट और परिस्पष्ट या परिस्पष्ट (Distinct) हैं। Clear या स्पष्ट वह है, जिसका अर्थ या बोध हमें साफ-साफ दीख पड़े और परिस्पष्ट वह है, जिसका बोध इतना निश्चित हो कि उसे किसी अन्य बातों से मिल जाने का धोखा न हो। इसलिए सभी बातें, जो Cogito ergo sum के समान स्पष्ट और परिस्पष्ट हों उन्हें भी सत्यता की कसौटी के आधार पर हम फिर से जानने की कोशिश करेंगे कि हमारा किस प्रकार का ज्ञान सत्य माना जा सकता है। परन्तु इसके पहले कि हम इन गत्यता की कसौटी को काम में लायें, हमें इसके स्वरूप को समझना चाहिए।

अब कोई बात स्पष्ट 'मनोवैज्ञानिक' रूप से भी हो सकती है और तार्किक रूप से भी हो सकती है। जैसे, हम कह सकते हैं कि पागल को स्पष्ट मालूम देता है कि कोई नाम लेकर उसे पुकार रहा है या हमें स्पष्ट भ्रम होता है कि बालू का ढेर जलाशय है। इस प्रकार की स्पष्टता को मनोवैज्ञानिक स्पष्टता कहते हैं। तार्किक स्पष्टता वह है, जिसके व्याघातक (Contradictory) के सत्य होने की कल्पना तक हम न कर सकें। जैसे, यदि हम दो और दो का अर्थ समझें तो हमें मानना पड़ेगा कि $2 + 2 = 4$ और इसके व्याघातक के सत्य होने की कल्पना हम नहीं कर सकते हैं। देकार्त ने दोनों प्रकार की स्पष्टता की व्याख्या नहीं की है और इसलिए, लाइबनिट्स तथा हेफडिंग ने देकार्त की स्पष्टता तथा परिस्पष्टता की कसौटी को सापेक्ष (Relative) तथा आत्मगत (Subjective) रूप में लिया है। उनके अनुसार देकार्तीय स्पष्टता से बोध होता है कि वह बात, जो किसी को स्पष्ट दीखे सत्य होगी। परन्तु कोई ऐसी बात नहीं है, जो सब को स्पष्ट दीखती है। इसलिए उन विचारकों के अनुसार देकार्त की कसौटी सही नहीं है। पर बात यह है कि यद्यपि देकार्त ने स्पष्टता की कसौटी की व्याख्या नहीं की है, तो भी जो कुछ उन्होंने इसके विषय में कहा है उससे बोध होता है कि स्पष्टता को उन्होंने तार्किक रूप में ही लिया है।

उन्होंने स्पष्टता के साथ परिस्पष्टता को भी जोड़ दिया है। और इसकी व्याख्या से साफ मालूम हो जाता है कि देकार्त का मत तार्किक स्पष्टता से था और यह उनके निम्नलिखित उद्धरण से साफ है—

“A clear perception I call that which is present and open to the attending mind, just as we say that those things are clearly seen by us which, being present to the regarding eye, move it sufficiently strongly and openly But that perception is distinct which is not only clear but is so precise and so separated from all others that it plainly “contains in itself nothing other than which is clear”

यह ठीक है कि देकार्त की व्याख्या पूर्णतया तार्किक नहीं है और ‘स्पष्टता’ को उन्होंने मनोवैज्ञानिक माध्यम से व्यक्त किया है। परन्तु चूँकि वे सत्यता की कसौटी को भी उसी अन्तर्बुद्धि के आधार पर स्थापित करना चाहते थे, जिसके द्वारा उन्होंने Cogito ergo sum की स्थापना की थी, इसलिए उनकी व्याख्या पूर्णतया तार्किक नहीं हो पायी है। पर उनका उद्देश्य साफ है कि वे सत्यता की कसौटी को सापेक्ष तथा विषयिगत नहीं बनाना चाहते थे। वे इसे गणितिक सूत्र पर आधारित रखना चाहते थे, जिसे तार्किक, न कि मनोवैज्ञानिक, प्रयास समझा जायगा।

हम आगे चलकर देखेंगे कि देकार्त ने स्पष्टता तथा परिस्पष्टता की कसौटी से ईश्वर के अस्तित्व और उसकी सत्यनिष्ठा का निष्कर्ष निकाला है और फिर ईश्वर की सत्यनिष्ठा से बाह्य जगत् की वास्तविकता सिद्ध की है। अतः, देकार्त की दार्शनिक विधि हमें स्पष्ट हो जाती है। यह विधि आगमनात्मक तथा निगमनात्मक दोनों है। आगमन-विधि वह है जिसमें नयी बात की खोज और उसकी स्थापना की जाय और निगमन (Deduction) में किसी स्थापित सत्यता की गर्भित तथ्यता को निकालकर परिस्फुटित किया जाय। चूँकि सहजबुद्धि (Intuition) के आधार पर देकार्त ने Cogito ergo sum की नयी सत्यता स्थापित की, इसलिए उनकी विधि आगमनात्मक हुई और चूँकि क्रमशः इसी cogito ergo sum से उसके अन्तर्गत छिपी हुई सत्यता की कसौटी निकाली और उस कसौटी के आधार पर अन्य बातों की स्थापना की, इसलिए उनकी विधि निगमनात्मक भी कही जाती है। फिर भी देकार्त की आगमन-विधि पूर्णतया वैज्ञानिक नहीं है, क्योंकि देकार्तीय-विधि में इन्द्रिय-ज्ञान से सम्बद्ध किये हुए विज्ञान सम्भव होता है। अतः, देकार्त की विधि दार्शनिक है, न कि वैज्ञानिक। परन्तु यह वह दार्शनिक विधि है, जो विज्ञान के गणितिक अंग से प्रभावित कही जा सकती है।

ईश्वर का अस्तित्व (Existence) — हमें सत्यता की कसौटी मिल गयी है और इसलिए हम सब प्रकार की भावनाओं (Ideas)¹ की जाँच कर सकते

1 Idea और Concept के बीच प्रायः अन्तर किया जाता है। Concept विशेषतया जाति के प्रति भावना को कहते हैं। अतः, भावना प्रत्यय (Concept) से अधिक व्यापक है। यथासम्भव ‘भावना’ को Idea के लिए और ‘प्रत्यय’ को ‘Concept’ के लिए काम में लाया गया है। परन्तु इस भेद को ध्यान में रखना कठिन है।

हैं। भावनाएँ तीन प्रकार की होती हैं, अर्थात् आत्मज्ञान (Innate), स्वरचित अथवा कल्पना-रचित और बाह्य जगत् में उत्पन्न। परन्तु इन सब प्रकार की भावनाओं में आत्मज्ञात भावनाएँ प्रभुत्व हैं और सभी आत्मज्ञात भावनाओं में एक ऐसी भावना होती है, जो अति महत्त्वपूर्ण मान्य होती है। इसी अति महत्त्वपूर्ण आत्मज्ञात भावना का सम्बन्ध एक ऐसी गति में है, जो प्राप्य, पूर्ण, सर्वज्ञानी, सर्वव्यापक है और सभी सत्यता और अच्छाई का धाम है। इस भावना की व्याख्या किस प्रकार की जाय ? यदि पूर्ण सत्ता की भावना हमारे अन्दर हो तो इस भावना की किस शक्ति ने हमारे अन्दर उत्पन्न किया है ? कम-से-कम कार्य के बराबर ही कारण को भी सबल होना चाहिए। मैं इस भावना को अपने में नहीं देख सकता हूँ, क्योंकि मैं अपूर्ण हूँ। अब इस पूर्ण सत्ता की भावना को पूर्ण तथा परम गति में मुझमें उत्पन्न किया है और इसलिये अवश्य ही पूर्ण और परम सत्ता, जिसे हम ईश्वर कहते हैं वान्तविक सत्ता है।

ईश्वर के अस्तित्व के उपर्युक्त प्रमाण को कारणिक या कारण-सम्बन्धी (Causal) प्रमाण कहते हैं; क्योंकि यह परम सत्ता की भावना के कारण-कार्य-निदान पर आधारित है। इस कारणिक प्रमाण के अतिरिक्त देकार्त ने विद्य-सम्बन्धी (Cosmological) प्रमाण भी दिया है। इस प्रमाण के अनुसार हमें जानना है कि किसने मेरी, मेरे पिता-माता तथा अन्य वस्तुओं की रचना की है। स्वयं मैं अपना सृष्टिकर्ता नहीं हो सकता हूँ यदि मैं अपनी सृष्टि स्वयं करता तो मैं अपने को पूर्ण बनाता, क्योंकि मुझमें पूर्णता (Perfection) की भावना है। फिर यदि मैं अपनी सृष्टि स्वयं करता तो इसमें स्पष्ट होता है कि मैं अपनी सृष्टि ने पूर्व होता, तभी तो मैं अपने को रचता ? अतः, यह अमान्य है कि मैंने अपनी सृष्टि की है। तो क्या मेरे माता-पिता ने मेरी सृष्टि की है ? यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि वे मेरे जीवन की पूरी सुरक्षा नहीं कर सकते, और फिर तो यह प्रश्न उठता है कि उन्हें किसने पैदा किया है ? अतः, माता-पिता को अपना सृजनहार मान लेने से सृष्टि-सम्बन्धी समस्या एक पग पीछे अवश्य टल जाती है, पर इसमें इसका समाधान नहीं होता है। अतः, मेरी, मेरे माता-पिता तथा अन्य वस्तुओं की सृष्टि सम्बन्धी समस्या का समाधान हम यदि अनवस्था-दोष से बचकर करना चाहें तो मानना पड़ेगा कि एक स्वयम्भू, पूर्ण ईश्वर है, जिसने विश्व की सभी वस्तुओं की सृष्टि की है।

परन्तु देकार्त के 'कारणिक' तथा विश्व-सम्बन्धी प्रमाण में कोई विशेषता नहीं है। यदि इनके द्वारा दिये गये प्रमाण में कोई विशेषता है तो वह तात्त्विक या तत्त्व-सम्बन्धी (Ontological) प्रमाण है। इस तात्त्विक प्रमाण के अनुसार भावना और तदनुरूप अस्तित्व (Existence) में अवियोज्य सम्बन्ध है। इस प्रमाण के सार को इस प्रकार दिखाया जा सकता है।

हमारे अन्दर पूर्ण सत्ता की भावना है और फिर तो इसके अनुरूप पूर्ण सत्ता का अस्तित्व भी अवश्य होना चाहिए। यदि पूर्णसत्ता की भावना काल्पनिक रचना-मात्र हो, अर्थात् उसके अनुरूप कोई वास्तविक सत्ता न हो तो उस काल्पनिक भावना को पूर्ण सत्ता की भावना नहीं कहा जा सकता। अनुरूप वास्तविक सत्ता के अभाव का मतलब ही हो जाता है पूर्णता की कमी। पूर्णता और अभाव दोनों एक साथ नहीं हो सकते। इस प्रकार पूर्ण सत्ता की भावना दो तरह की हो सकती है (१) उस पूर्ण सत्ता की भावना जिसके अनुरूप वास्तव में पूर्ण सत्ता है, और (२) उस पूर्ण सत्ता की भावना, जिसके अनुरूप वास्तव में कोई सत्ता है नहीं। देकार्त का कहना है कि वही पूर्ण सत्ता की भावना, वस्तुतः 'पूर्ण सत्ता की भावना' है, जिसके अनुरूप सत्ता का भाव भी है, अर्थात् जिसका अस्तित्व है। जिसके अनुरूप सत्ता का भाव नहीं है, या अस्तित्व नहीं है, अर्थात् जो काल्पनिक रचना-मात्र है, 'वह पूर्ण सत्ता की भावना' नहीं है, क्योंकि अवास्तविक सत्ता अपूर्ण होती है। पूर्ण सत्ता को अवास्तविक समझना, उसे अस्तित्वहीन मानना आत्मविरोध के सिवा और कुछ नहीं है। देकार्त ने ज्यामिति से उदाहरण देते हुए इसकी पृष्ठि की है। यदि कोई त्रिभुज है तो मानना ही पड़ेगा कि उसके तीनों कोणों का योग दो समकोण के बराबर होगा। ऐसा होना अनिवार्य है। इसमें कोई आनाकानी नहीं हो सकती। किसी आधार को सत्य मानकर नियमानुकूल उसके व्युत्पन्न निष्कर्ष को असत्य करार नहीं दिया जा सकता। दूसरे शब्दों में, यदि हम कोण, त्रिभुज और ज्यामिति की परिभाषा को स्वीकार कर लें तो हमें यह भी स्वीकार करना पड़ेगा कि त्रिभुज के तीनों कोणों का योग दो समकोण के बराबर होगा। ठीक उसी प्रकार 'पूर्ण सत्ता की भावना' अगर हम स्वीकार कर लेते हैं तो हमें अवश्य ही स्वीकार करना पड़ेगा कि पूर्ण सत्ता वास्तविक है, उसका अस्तित्व है। इसलिए पूर्ण सत्ता का अस्तित्व इसकी भावना से अनिवार्य रूप से सिद्ध होता है।

देकार्त के तात्त्विक प्रमाण मध्ययुगीन अन्सेल्म की युक्ति से बहुत मिलता है। इसलिए आलोचकों ने देकार्त के तात्त्विक प्रमाण को अन्सेल्म की नकल कहा है। अतः, हमें इन दोनों की युक्तियों को संक्षेप में दिखला देना चाहिए। अन्सेल्म का प्रमाण इस प्रकार है "यह सर्वमान्य है कि ईश्वर-भावना सभी प्रत्ययों में सर्वोच्च है। अब वह जो केवल विचार में ही सत्य हो उससे उच्चतर वह है, जो विचार और यथार्थ दोनों में सत्य हो। अतः, ईश्वर सर्वोच्च होने के कारण विचार और यथार्थ दोनों में है। इसलिए ईश्वर यथार्थ में परम सत्ता है। अब देकार्त के अनुसार अन्सेल्म की युक्ति ईश्वर की वास्तविकता को सर्वोच्च प्रत्यय पर आधारित कर देती है, अर्थात् ईश्वर का अस्तित्व मानव-भावना पर निर्भर हो जाता है। परन्तु देकार्त का कहना है कि इनकी युक्ति के अनुसार ईश्वर के भाव या अस्तित्व पर ईश्वर-भावना निर्भर करती है, अर्थात् ईश्वर इसलिये नहीं है कि हमें उसकी भावना है, पर हमें उसकी-

भावना इसलिए है कि वह वास्तविक सत्ता है। देकार्त की ईश्वर-सम्बन्धी युक्ति इस प्रकार है "जिस किसी वस्तु के तत्त्व या सार (Essence) तथा रूप (Form) को हम स्पष्टतया तथा परिस्पष्टतया देखते हैं कि वह उस वस्तु में है तो हम उस वस्तु के प्रति उस तत्त्व तथा परिस्पष्ट रूप का विधान कर सकते हैं। अब हम स्पष्ट तथा परिस्पष्ट रूप से देखते हैं कि वास्तविकता ईश्वर के रूप में ही निहित है। इसलिए उचित रीति से हम ईश्वर के अस्तित्व को मान ले सकते हैं।"¹

देकार्त की ईश्वर-सम्बन्धी तात्त्विक युक्ति की प्रारम्भ से ही आलोचना होती आयी है। काण्ट ने इस युक्ति की आलोचना करते समय बताया है कि प्रत्यय और अस्तित्व में बड़ा भेद है और केवल प्रत्यय के आधार पर किसी वस्तु की वास्तविकता सिद्ध नहीं की जा सकती है। मैं सोच सकता हूँ कि इस समय मेरी जेब में १०० रु० हैं पर १०० रु० के विचार कर सकने की क्षमता से सिद्ध नहीं होता है कि वास्तव में मेरी जेब में १०० रु० है। यदि विचार-मात्र से वास्तविकता हो जाती तो भिखारी महलों में रहते और लँगड़े हिमालय की चोटी पर पहुँच जाते। हमारा विचार कितना ही सगत और उच्च क्यों न हो, इसके अनुरूप वास्तविकता का रहना सिद्ध नहीं होता है। अतः, पूर्ण सत्ता की वास्तविकता सिद्ध नहीं होती। काण्ट की यह आलोचना यथास्थान विस्तारपूर्वक देखी जायगी। काण्टीय आलोचना के विरुद्ध कुछ लोगों ने देकार्त के मत की पुष्टि की है। उनका कहना है कि काण्ट की यह आलोचना कि विचार-मात्र से वास्तविकता सिद्ध नहीं होती, साधारण वस्तुओं में लागू होती है। यदि कोई कुर्सी, मेज, किताब इत्यादि के अस्तित्व को उनकी भावना से प्राप्त करना चाहे तो इन प्रत्यालोचकों का कहना है कि इन वस्तुओं के प्रसंग में काण्ट की आपत्ति सही है। परन्तु काण्ट की आपत्ति पूर्ण सत्ता के सम्बन्ध में ठीक नहीं है, क्योंकि यदि पूर्ण सत्ता की भावना केवल कल्पना-मात्र हो जाय तो विचार और परम सत्ता के बीच ऐसी खाई हो जाती है कि विचार के द्वारा सत्ता को जानना असंभव हो जायगा। अतः, आलोचकों का कहना है कि पूर्ण सत्ता की भावना और उसकी वास्तविकता अवियोज्य रीति से लिपटी हैं और यहाँ भावना से वास्तविकता सिद्ध मानी जा सकती है।

हम काण्ट के दर्शन के प्रसंग में देखेंगे कि प्रत्यय से प्रात्ययी (Conceptual) सत्ता सिद्ध हो सकती है और इसलिए पूर्ण सत्ता की भावना से उसकी भावना-मात्र

1 "Whatever we clearly and distinctly perceive to belong to the true and the unalterable nature of anything, to its essence, its form, that may be predicated of it. Now we find on investigating God, that existence belongs to his true and unalterable nature, and therefore, we may legitimately predicate existence of God."

सिद्ध हो सकती है। देकार्त ने ज्यामितिक तर्क की उपमा दी है, परन्तु ज्यामितिक तर्क वास्तविकता सिद्ध नहीं करता है। यदि हम वास्तव में किसी भी यथार्थ त्रिभुज को ले तो हम पायेंगे कि इसके सभी कोण मिलकर ठीक दो समकोण के बराबर नहीं होते हैं। ज्यामितिक तर्क की सत्यता परिभाषात्मक (Definitional) होती है। यह मानना कि प्रत्यय से ही वास्तविकता टपकती है, प्रत्ययवादियों का भ्रान्तिपूर्ण सिद्धान्त है। अतः हेगेल का कहना है कि 'युक्तिपूर्ण ही वास्तविक है और वास्तविक युक्तिपूर्ण है'।¹ इस कथनानुसार यदि कोई धूर्त अपनी कथा को युक्तिपूर्ण बना ले तो उसे सत्य मान लेना चाहिए। परन्तु हम जानते हैं कि युक्तिसंगत होने पर भी जासूसी कथा वास्तविक नहीं मानी जाती है।

काण्ट की आपत्ति समसामयिक अस्तित्ववादियों (Existentialists) के मत से भी पुष्ट होती है। अस्तित्ववाद के जन्मदाता किर्कीगोर्ड (Kierkegaard) माने जाते हैं और उन्होंने हेगेल के दर्शन की समालोचना करते समय कहा था कि अस्तित्व सबसे पूर्ण तथा परम सत्ता है। विचार अस्तित्व को सिद्ध न कर स्वयं विचार ही अस्तित्व से सिद्ध होता है। यही बात समसामयिक तार्किक अनुभववादी (Logical empiricist) भी मानते हैं। अतः, देकार्त की तार्किक युक्ति वर्तमानकाल में भी किसी-न-किसी रूप में जीवित है और इसलिए इसकी अवहेलना नहीं की जा सकती है।

यदि ईश्वर है तो धोखा नहीं दे सकता है। ऐसा नहीं हो सकता है कि मानव जिस बात को स्पष्ट तथा परिस्पष्ट जानें वह मिथ्या हो। यदि ऐसी बात हो तो मानव का सृजनहार ईश्वर धोखेवाज ठहरेगा, परन्तु ईश्वर पूर्ण होने के कारण सत्यनिष्ठ (Veracious) है। अतः, हम पाते हैं कि ईश्वर की सत्यनिष्ठा पर स्पष्टता तथा परिस्पष्टता की ज्ञान-कसौटी आधारित है और इस ज्ञान-कसौटी से ही सब प्रकार के ज्ञान की स्थापना होती है। इसलिए देकार्त का दर्शन ईश्वर की सत्यनिष्ठा पर आधारित है।

इसलिए कहा गया है कि देकार्तीय दर्शन ईश्वर-केन्द्रित (Theocentric) है। परन्तु फिर भी देकार्त का ईश्वर-केन्द्रित दर्शन, मध्ययुगीन दर्शन से भिन्न है, जो यथार्थ में ईश्वर-केन्द्रित था। मध्ययुग में ईश्वर धर्म-विश्वास का पात्र था, परन्तु देकार्त का ईश्वर तत्त्व-मीमांसा की सत्ता है। देकार्तीय ईश्वर की न पूजा होती है और न इसका कोई पुजारी है। देकार्त की विचार-परम्परा के अनुसार विश्व बौद्धिक रचना है, जिसे मानव अपनी बुद्धि से जान सकता है। अतः, देकार्त ने ईश्वर की सत्यनिष्ठा से मानव-ज्ञान-क्षमता का बोध कराया है।²

1 The rational is real and the real is rational

2 Ultimately the veracity of God means that the world is rational which the human intellect can penetrate.

यहाँ पर आलोचको का कहना है कि देकार्त की युक्ति में चक्रानुमान (Arguing in a circle) पाया जाता है, क्योंकि ज्ञान-कसौटी के आधार पर पूर्ण ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध किया गया है और फिर पूर्ण ईश्वर के आधार पर ज्ञान-कसौटी की सत्यता सिद्ध की गयी है। परन्तु इस आलोचना का प्रत्युत्तर करते हुए देकार्त ने बताया है कि यहाँ कोई चक्रानुमान नहीं है। ईश्वर का अस्तित्व तत्त्व-मीमांसा की भेंट है और ज्ञान-कसौटी ज्ञान-मीमांसा की वस्तु है। हमारे ज्ञान की वस्तु हमारे ज्ञान से पहले पायी जाती है और ज्ञान-वस्तु मानव-ज्ञान से उत्पन्न नहीं होती है। परन्तु किसी भी वस्तु को जानने के लिए मानव को अपने ज्ञान का सहारा लेना पड़ता है। अतः, ज्ञान-प्राप्ति के दृष्टिकोण से ज्ञान-कसौटी पहले आती है, और जब ज्ञान-कसौटी सिद्ध हो जाती तब ज्ञान-वस्तु को स्थिर किया जाता है। इसी तर्क के अनुसार ज्ञान-कसौटी पहले आयी है और तब इसके द्वारा पूर्ण ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध किया गया है। ज्ञान से विश्व-तत्त्व सिद्ध नहीं होता है, पर परम तत्त्व से ही मानव-ज्ञान और सभी वस्तुओं की सत्यता सिद्ध होती है। अतः, ज्ञान-कसौटी का भी आधार तात्त्विक सत्ता है। इस प्रकार पूर्ण ईश्वर की सत्ता ही अन्तिम ज्ञान-कसौटी का आधार है। इसलिए ईश्वर-सत्ता-सम्बन्धी ज्ञान की प्राप्ति में ज्ञान-कसौटी पहले आती है और तब इस ज्ञान-कसौटी की तात्त्विक सत्ता सिद्ध करने के लिए पूर्ण ईश्वर की मदद ली जाती है। अतः, यहाँ किसी प्रकार का चक्रानुमान नहीं है।

देकार्त की उपर्युक्त युक्ति से स्पष्ट हो जाता है कि आप बुद्धिवादी अवश्य थे, पर आप प्रत्ययवादी नहीं थे। आपके अनुसार वस्तु का अस्तित्व मानव-ज्ञान-से स्वतन्त्र है। ईश्वर और अन्य तात्त्विक सत्ताएँ मानव-ज्ञान से परे तथा स्वतन्त्र हैं। इसलिए ज्ञान-मीमांसा तत्त्व-मीमांसा पर निर्भर करती है और यह वस्तुवाद (realism) का एक मौलिक सिद्धान्त है, परन्तु प्रत्ययवाद के अनुसार तत्त्व-मीमांसा ज्ञान-मीमांसा पर आधारित होती है।

यद्यपि देकार्तीय ईश्वर मध्ययुगीन धर्म-विश्वास का ईश्वर है, फिर भी इसका प्रत्यय स्पष्ट नहीं है। जब देकार्त कहते हैं कि सभी वस्तुएँ ईश्वर पर निर्भर करती हैं तो यहाँ ईश्वर परम सत्ता (Absolute) के रूप में आता है। फिर जब देकार्त बताते हैं कि ईश्वर पूर्ण तथा सत्यनिष्ठ है तो इसमें ईसाई धर्म के देवता की झलक आ जाती है। अतः, ईश्वर-सम्बन्धी अनिश्चित तथा अनेकार्थक शब्दों के प्रयोग से देकार्त के दर्शन में गड़बड़ी आ गयी है।

बाह्य जगत् सम्बन्धी विचार — अभी तक हमलोगों ने देखा है कि हमें केवल अपनी आत्मा और ईश्वर ही का निश्चित ज्ञान हो सकता है। पर इनके अतिरिक्त हम कुर्सी, मेज, पेड़-पौधे इत्यादि वस्तुओं को भी जानते हैं। इन वस्तुओं को हम बाह्य जगत् की वस्तुएँ समझते हैं। तो क्या देश-काल, रूप-रंग, गरम-ठंडा इत्यादि

बाह्य वस्तुओं के यथार्थ गुण हैं ? फिर इनकी वास्तविकता का क्या प्रमाण है ? गरम, ठंडा, रूप-रंग इत्यादि इन्द्रिय-जन्य संवेदनाएँ (Sensations) हैं और हमलोगों ने देकार्त की सन्देह-विधि के प्रसंग में देखा है कि इन्द्रियाँ हमें वचना में डाल देती हैं और इसलिए इन्द्रियों पर भरोसा रखकर हम उन्हें वास्तविक गुण नहीं समझ सकते हैं। तो क्या बाह्य जगत्-सम्बन्धी सभी वस्तुएँ भ्रमात्मक हैं ? नहीं, हमें केवल जानना है कि जगत् की कौन-कौन बातें स्पष्ट तथा परिस्पष्ट हैं और कौन बातें अस्पष्ट हैं। जो बातें स्पष्ट तथा परिस्पष्ट होंगी, वे ही बातें बाह्य जगत् के सम्बन्ध में सत्य समझी जा सकती हैं। जगत् के सम्बन्ध में हमें केवल एक बात सामान्य रूप से (In general) स्पष्ट तथा परिस्पष्ट मालूम देती है और वह यह है कि एक बाह्य जगत् है, जिसमें अनेक वस्तुएँ पायी जाती हैं और जिनसे हमारे रूप-रंग, सर्दी-गर्मी इत्यादि की संवेदनाएँ उत्पन्न होती हैं। अतः, बाह्य जगत् की अपनी स्वतन्त्र सत्ता है। मान लिया जाय कि बाह्य जगत् की स्वतन्त्र सत्ता न हो तो हमें मानना पड़ेगा कि बाह्य जगत् में पायी जानेवाली सभी वस्तुएँ और उनके गुण या तो मानव-आत्मा से या ईश्वर से ही उत्पन्न होते हैं। परन्तु यदि वस्तुएँ और उनके गुण आत्मा में या ईश्वर में हो और हमें स्पष्ट तथा परिस्पष्ट मालूम दे कि ये बाह्य जगत् में हैं तो यह वचना हो जायगी और तब हमारा सृजनहार ईश्वर, जिसने हमारा स्वरूप ऐसा बना दिया है कि स्पष्ट तथा परिस्पष्ट ज्ञान में भी धोखा हो जाय, वचक या धोखेबाज हो जायगा। परन्तु हमलोगों ने देखा है कि पूर्ण ईश्वर सत्यनिष्ठ है और इसलिये उसकी सृष्टि में धोखे की गुजाइश नहीं है। इसलिए ईश्वर की सत्यनिष्ठा पर भरोसा रखते हुए हम कह सकते हैं कि हमारे स्पष्ट तथा परिस्पष्ट ज्ञान के अनुरूप बाह्य जगत् स्वतन्त्र रूप में सत्य है।

यहाँ हम देखते हैं कि देकार्त ने केवल यही सिद्ध किया है कि बाह्य जगत् की अपनी स्वतन्त्र तथा वास्तविक सत्ता है, परन्तु इतने से ही बाह्य जगत् का ज्ञान पूरा नहीं होता है, क्योंकि वैज्ञानिक ज्ञान में हमें यह भी जानना चाहिए कि अमुक वस्तु और उसका गुण हम वास्तविक रीति से जानते हैं या नहीं। इस सम्बन्ध में देकार्त का विचार साफ नहीं है, परन्तु इसकी आलोचना बाद में की जायगी। दूसरी बात यह है कि बाह्य जगत् की स्वतन्त्र सत्ता का प्रमाण बनावटी दीखता है। यदि साक्षात् रीति से बाह्य जगत् की सत्ता प्रमाणित नहीं हो सकती, तो 'ईश्वर' भी इसे हमारे लिए सिद्ध नहीं कर सकता है। देकार्तीय दर्शन के अनुसार 'ईश्वर' और 'जगत्' में किसी प्रकार का आन्तरिक सम्बन्ध नहीं है और इसलिए ईश्वर की सत्यनिष्ठा पर आधारित बाह्य जगत् की स्वतन्त्र सत्ता का प्रमाण भी बाह्य है और इसलिए इस प्रमाण में Deus ex machina¹ का दोष कहा गया है।

१ यह वह दोष है, जिसमें दो वस्तुओं में बाह्य लगाव के आधार पर सम्बन्ध स्थापित कर

हमलोगो ने पहले ही देखा है कि देकार्त वस्तुवादी (Realist) थे और वे मानते थे कि कुर्सी, मेज इत्यादि वस्तुओं की स्वतन्त्र सत्ता है। और वे इन्हें पदार्थ (Substance) मानते थे। उनके अनुसार पदार्थ वह है, जिसकी अपनी निजी सत्ता हो और जो अपनी सत्ता के लिए किन्हीं अन्य वस्तुओं पर निर्भर न हो।^२ इस अर्थ में सासारिक वस्तुओं को वास्तव में 'पदार्थ' नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि ये वस्तुएँ एक-दूसरे पर निर्भर करती हैं। अतः, केवल ईश्वर ही एक मात्र पदार्थ हो सकता है। इस अर्थ में ईश्वर ही एकमात्र पदार्थ (Absolute substance) है, परन्तु साथ-ही-साथ देकार्त ने आत्मा तथा जगत्, मन तथा शरीर को भी गौण अर्थ में दो स्वतन्त्र पदार्थ माना है। आत्मिक तथा भौतिक पदार्थ परम नहीं हैं, क्योंकि दोनों को ईश्वर पर निर्भर रहना पड़ता है। हमलोगो ने पहले ही देखा है कि आत्मा का सारगुण, जो स्पष्ट तथा परिस्पष्ट रीति से मालूम होता है, 'चेतना' (Consciousness) है। पर वाह्य जगत् का सारगुण क्या है? देकार्त के अनुसार भौतिक जगत् का सारगुण, जो स्पष्ट तथा परिस्पष्ट है, 'विस्तार' (Extension) कहा जा सकता है। चेतना तथा विस्तार की अनेक उपावस्थाएँ (Modifications) पायी जाती हैं। जैसे, रूप या आकार तथा गति-विस्तार के उपगुण या प्रकार (Modes) हैं। उपगुण या प्रकार बिना पदार्थ तथा सारगुण (attributes) के संभव नहीं हो सकता है, पर पदार्थ तथा सारगुण बिना उपगुण के संभव हो सकते हैं। देकार्त के इन सब मतों की गहरी छाप स्पिनोजा पर पड़ी है, जहाँ इन सब परिभाषाओं को उग्ररूप में लिया गया है।

परन्तु भौतिक जगत् के विस्तार के अतिरिक्त हम इसमें रंग, घ्राण, ताप इत्यादि अन्य गुण भी पाते हैं, तो हम इन्हें किस श्रेणी में रख सकते हैं? यहाँ पर देकार्त ने गुणों को प्राथमिक (Primary) तथा अप्राथमिक या गौण (secondary) दो विभागों में बाँटा है। प्राथमिक गुण वह है जिसे हम स्पष्ट तथा परिस्पष्ट रूप से देखते हैं, अर्थात् जिसे हम गणितिक रूप दे सकते हैं। इस अर्थ में विस्तार, आकार, गति, काल तथा संख्या (Number) प्राथमिक गुण हैं। गौण गुण अस्पष्ट हैं और रंग, घ्राण, ताप, ठंड इत्यादि को इनके अन्तर्गत गिना जाता है। प्राथमिक गुण ही वस्तुओं में पाये जाते हैं, पर गौण गुण आत्मनिष्ठ या विषयनिष्ठ (Subjective) होते हैं।

विस्तार को ही भौतिक पदार्थ का एक मात्र सारगुण मान लेने से देकार्त

दिया जाय। Deus का अर्थ है 'दो' अर्थ ex का है 'बाह्य' या 'बाहर से' और machina का अर्थ है 'साधन' या machinery। अतः, यह हुआ द्विमध्य बाह्य कारण-दोष।

२ A substance is that which exists by itself and the existence of which does not need the existence of anything else

के प्रकृति-दर्शन में कई विशेषताएँ आ जाती हैं। जहाँ दिक् (Space) होगा वहाँ विस्तार का होना भी अनिवार्य माना जायगा, क्योंकि विस्तार सारगुण है। अतः, देकार्त के अनुसार कहीं भी शून्यता (Vacuum) नहीं हो सकती है। चूँकि भौतिक पदार्थ का सारगुण विस्तार है और विस्तार का असंख्य विभाजन हो सकता है, इसलिए, देकार्त के अनुसार अछेद्य तथा अभेद्य अणु की सम्भावना नहीं हो सकती है। फिर चूँकि विस्तार निष्क्रिय (Passive) गुण है, इसलिए इसमें अपनी गति नहीं उत्पन्न हो सकती है। यदि इसमें गति होगी भी तो वह यान्त्रिक धक्के से ही उत्पन्न हो सकती है। परन्तु निष्क्रिय विस्तारमय भौतिक जगत् में यान्त्रिक धक्का उत्पन्न कैसे हुआ? यहाँ भी देकार्त ने बनावटी व्याख्या की मदद ली है। उनके अनुसार ईश्वर ने सृष्टि के समय ही विश्व में यान्त्रिक गति उत्पन्न की है और तब से विश्व में गति जारी है।

देकार्तीय भौतिकशास्त्र-विचार अधिकांशतः अव्यक्तमान्य है, पर गति के सम्बन्ध में देकार्त का विचार वर्तमानकालिक सापेक्षता सिद्धान्त (The theory of relativity) की पूर्वछाया मालूम देता है। देकार्त के अनुसार गति सापेक्ष है। चलते हुए जहाज पर स्थिर यात्री के लिए जहाज स्थावर है, पर नदी के तटपर बैठे हुए व्यक्ति के दृष्टिकोण से यह गतिशील है।

देकार्त के अनुसार जगत् भौतिक है, जिसमें केवल यान्त्रिक गति ही हो सकती है। इसलिए बाह्य जगत् की सभी वस्तुएँ यान्त्रिकीय नियमों से ही स्पष्ट की जा सकती हैं। पशुओं को भी जटिल यन्त्र समझना चाहिए और उनकी प्रक्रियाएँ अस्मन्-संचालनवाद (Automation theory) के आधार पर स्पष्ट की जा सकती हैं। देकार्त के इस मत के प्रभाव में आकर पशु-विच्छेदन (Animal vivisection) में विशेष प्रगति हुई और प्रतिक्षेप-प्रक्रिया (Reflex acts) की अच्छी जानकारी हुई। पशुओं के प्रति यन्त्रवाद के सिद्धांत को मानने के कारण इसमें व्यवहारवाद की पूर्वछाया देखी जाती है।

मन तथा शरीर, आत्मा तथा भौतिक पदार्थ का द्वैतवाद— देकार्त ने सन्देह-विधि के आधार पर पाया कि आत्मा का मुख्य गुण चेतना है और चेतना के स्वरूप को जानने के लिए किसी अन्य प्रकार के पदार्थ-ज्ञान की आवश्यकता नहीं पड़ती है। उसी प्रकार से भौतिक पदार्थ का सारगुण विस्तार है और विस्तार की सत्ता चेतना की सत्ता से परे तथा स्वतन्त्र है। अतः, मन तथा शरीर, आत्मा तथा भौतिक पदार्थ दो प्रकार की, एक-दूसरे से परे तथा स्वतन्त्र सत्ताएँ हैं। इसलिए देकार्त के दर्शन को 'द्वैतवाद' (Dualism) कहा जाता है।

इस द्वैतवाद के अनुसार मानव-शरीर भौतिक पदार्थ है, जिसकी व्याख्या यान्त्रिकीय (Mechanical) नियमों के आधार पर की जा सकती है। परन्तु मानव में

आत्मा भी है, जो शरीर के यान्त्रिकीय नियमों से संचालित नहीं होती है। अब यदि शरीर तथा आत्मा का स्वरूप एक-दूसरे के विपरीत हो तो मानव-प्रक्रियाओं की व्याख्या किस प्रकार से की जा सकती है? मानव, शरीरधारी आत्मा है या आत्माय शरीर है। मन तथा शरीर के सम्बन्ध में क्रिया-प्रतिक्रियावाद अथवा अन्योन्य-क्रियावाद (Inter-actionism) या उनके बीच समानान्तरवाद (Parallelism) का सिद्धांत लागू हो सकता है। मन तथा शरीर के आपसी सम्बन्ध में इनके अतिरिक्त अन्य सिद्धांत भी हो सकते हैं, परन्तु देकार्त मन तथा शरीर के आपसी सम्बन्ध के प्रति कभी अन्योन्य-क्रियावाद और कभी समानान्तरवाद की ओर झुके हुए दीखते हैं। जब वे शारीरिक प्रक्रियाओं की व्याख्या यान्त्रिकीय नियमों के आधार पर करते हैं और चेतन की व्याख्या आत्मा के स्वरूप पर ही आधारित करते हैं तब इसमें समानान्तरवाद दीखता है। समानान्तरवाद के अनुसार मन तथा शरीर दोनों की अपनी प्रक्रियाएँ एक-दूसरे से स्वतन्त्र हैं और शरीर की व्याख्या शारीरिक नियमों से और मानसिक प्रक्रियाओं की व्याख्या आत्मिक नियमों के आधार पर होती है। अब यह ठीक है कि शारीरिक प्रतिक्रियाएँ (Reflexes) की व्याख्या बिना चेतना की मदद से की जा सकती है। जैसे नाक में नस के पड़ने पर हम चाहें या न चाहें, छीक आयगी ही। छीकने के प्रतिक्रिया में चेतना का कोई हाथ नहीं दीखता है। उसी प्रकार स्पष्ट तथा परिस्पष्ट चेतना की व्याख्या के लिए शारीरिक प्रक्रियाओं की अवहेलना की जा सकती है। समसामयिक मनोविज्ञान तथा दर्शन में भी कुछ ऐसे विचारक हैं, जो कहते हैं कि शुद्ध विचार में भाषा तक का कोई स्थान नहीं है। परन्तु मानव में प्रतिक्रिया तथा शुद्ध विचार सीमान्त उदाहरण (Extreme case) है और वास्तव में इन सीमान्तों के बीच अनेक ऐसी घटनाएँ हैं, जिन्हें हम मन तथा शरीर के समानान्तरवाद के आधार पर स्पष्ट नहीं कर सकते हैं, क्योंकि इन घटनाओं के होने में मन तथा शरीर दोनों का सहयोग मालूम देता है। स्वयं देकार्त ने बताया है कि गौण या अप्राथमिक गुण, जिनमें ठंडा, गरम, रंग इत्यादि गिने जाते हैं, मन तथा शरीर के सहयोग से ही स्पष्ट किये जा सकते हैं। अतः गौण की व्याख्या में देकार्त ने अन्योन्य-क्रियावाद अथवा क्रिया-प्रतिक्रियावाद की मदद ली है। चूंकि गौण गुण की व्याख्या से मन तथा शरीर के सम्बन्ध और देकार्त की जानमीमासा पर अच्छा प्रकाश पड़ता है, इसलिए इसकी भी चर्चा कर देनी चाहिए।

(१) मर्वप्रथम उद्दीपक (Exciting) वस्तु का प्रभाव निरीक्षक की इन्द्रियों पर पड़ता है।

(२) इन प्रभावों के फलस्वरूप इन्द्रियों की नस-तन्तु की प्राणशक्तियाँ *

* यहाँ animal spirits का अनुवाद करना कठिन है, क्योंकि यह वह शारीरिक

(Animal spirits) उद्दीप्त होकर पिनियल ग्रन्थि † (Pineal gland) में पहुँचती हैं और वहाँ अपनी छाप (Seal) छोड़ देती हैं।

(३) इसी पिनियल ग्रन्थि की छाप आत्मिक चेतना का संयोग (Occasion) या उद्भावक कारण (Stimulating cause) होती है।

इसी प्रकार से जब आत्मा को शारीरिक व्यापार पैदा करना होता है तब पिनियल ग्रन्थि में स्थित प्राणशक्तियों को यह उद्भावित करती है और वहाँ से उद्दीप्त होकर प्राणशक्तियाँ स्नायु (Muscle) और पिण्डों (Glands) में पहुँचकर शारीरिक व्यापार उत्पन्न करती हैं।

आत्मा तथा शरीर के आपसी सम्बन्ध की व्याख्या पूर्णतया असतोषजनक है। यदि आत्मा प्राणशक्तियों को, जो सूक्ष्म होते हुए भी शारीरिक ही हैं, उद्दीप्त कर सकती है तो शरीर को ही प्रभावित करने में इसकी क्षमता को क्यों नहीं मान लिया जाय ? उसी प्रकार यदि पिनियल ग्रन्थि पर प्राणशक्तियों की छाप से आत्मा प्रभावित हो सकती है तो अन्य शारीरिक प्रक्रियाओं से भी यह प्रभावित हो सकती है। यहाँ पर कहना कि पिनियल ग्रन्थि अविभाजित है और इसलिए यह आत्मा का वास-स्थान है और इसलिए आत्मा, शरीर के अन्य भागों में नहीं व्याप्त हो सकती है, केवल मनगढ़न्त है। आत्मा अशारीरिक सत्ता है और इसे किसी भी प्रकार के भौतिक स्थान की आवश्यकता नहीं है। अतः आत्मा तथा शरीर का आपसी सम्बन्ध देकार्त के द्वारा स्पष्ट नहीं हो सका है। देकार्त ने आत्मा तथा शरीर के घनिष्ठ सम्बन्ध में अन्योन्य-क्रियावाद से बचने के लिए घुड़सवार और घोड़े की उपमा दी है। घुड़सवार के ऍंड मारने से घोड़ा दौड़ता है। परन्तु घोड़े की दौड़ की व्याख्या घोड़े की शारीरिक शक्ति से की जायगी, क्योंकि घोड़ा अपनी शक्ति से, न कि घुड़सवार की शक्ति से दौड़ता है। यहाँ पर घोड़े की दौड़ का प्रारम्भिक कारण घुड़सवार की ऍंड है, पर ऍंड घोड़े की दौड़ को प्रारम्भ करती है, न कि दौड़-शक्ति का यह कोई भाग बनती है। उसी प्रकार से आत्मा तथा शरीर की प्रक्रियाएँ एक-दूसरे में प्रक्रिया उत्पन्न करने का अवसर-मात्र (occasion) है न कि उनका कोई वास्तविक कारण है।

परन्तु घुड़सवार और घोड़े के बीच की उपमा सही नहीं है, क्योंकि इन दोनों

शक्ति है, जो न तो पूरी भौतिक है और न जीव-शक्ति (Vital impulse)। परन्तु इन दोनों के बीच की शक्ति है। अतः यह अर्द्ध-भौतिक तथा अर्द्ध-जीवित शक्ति है। यहाँ भी देकार्त की विडम्बना व्यजित होती है।

† मस्तिष्क के सभी भाग वायें-दाहिने वर्ग में बाँटे जा सकते हैं, परन्तु पिनियल ग्रन्थि मस्तिष्क के बीच ऐसा भाग है, जिसमें विभाजन नहीं है। अतः देकार्त ने इसे अविभाजित तथा अभेदित आत्मा का वास-स्थान माना था। परन्तु देकार्त की यह कल्पना केवल मनगढ़न्त है।

के स्वरूप में आत्मा तथा शरीर के बीचवाला भेद नहीं है। घुड़सवार तथा घोड़े दोनों पशु और शरीरधारी जीव हैं, परन्तु आत्मा तथा शरीर में विपरीत को छोड़कर कोई भी बात सामान्य नहीं है। यदि प्राणशक्तियों का संचालन आत्मिक चेतना का सयोगात्मक (Occasional) कारण हो तो शरीर तथा मन के बीच अन्योन्य-क्रिया का होना, असाक्षात् रूप से ही, मान लिया जाता है और यदि उनके बीच अन्योन्य-क्रिया है तो उन्हें दो सर्वथा विपरीत पदार्थ मानना युक्तिहीन हो जाता है।

हमने देखा है कि देकार्त को रग, ताप इत्यादि गौण गुणों को स्पष्ट करने के लिए प्राणशक्तियों की कार्यवाही के प्रसंग में आत्मा पर शरीर के प्रभाव को मानना पड़ा है। परन्तु आत्मा पर शरीर के प्रभाव को और भी अधिक स्पष्टता के साथ, उन्हें रागात्मक वृत्तियों (Passions) की व्याख्या में मानना पड़ा है। भय, क्रोधादि को चेतन प्रक्रिया मानना ही पड़ता है और फिर देकार्त ने बताया है कि ये प्रक्रियाएँ मन के ऊपर प्रभाव डालने से उत्पन्न होती हैं। देकार्त के अनुसार प्राणशक्तियों के संचालन से रागात्मक वृत्तियाँ उत्पन्न होती हैं। यह सिद्धान्त समसामयिक जेम्स-लैंग के सिद्धान्त की पूर्वंछाया है। अतः रागात्मक वृत्तियों की देकार्तीय व्याख्या मनोविज्ञान में महत्त्व रख सकती है, पर इसके आधार पर मन तथा शरीर को दो स्वतंत्र सत्ता मान लेने में भारी आपत्ति उठ खड़ी होती है।

सत्यता तथा भ्रम— स्पष्ट तथा परिस्पष्ट भावना की सत्यता ईश्वर की सत्यनिष्ठा पर निर्भर है, पर यह भी सर्वमान्य है कि मानव-ज्ञान प्रायः दोषपूर्ण हो जाया करता है तो क्या ईश्वर मानव-भ्रम के लिए दोषी ठहराया जा सकता है ?

इस प्रसंग में देकार्त का कहना है कि वस्तुबोध (Perception) तथा भावना को सत्य या असत्य नहीं कहा जा सकता है। ये केवल स्पष्ट या अस्पष्ट कहे जा सकते हैं। सत्यता या असत्यता का प्रश्न निर्णय (Judgment) पर निर्भर करता है और निर्णय मानव-समझ (Intellect) तथा सकल्प (Will) के योग से बनता है।

देकार्त का यह सिद्धान्त समसामयिक रसेल इत्यादि विचारकों की परिच्छाया है, जिसके अनुसार इन्द्रिय-प्रदत्त (Sense data) में गलती की गुंजाइश नहीं है, पर निर्णय तथा तार्किक वाक्य (Proposition) में ही सत्यता-असत्यता पायी जाती है।

निर्णय में हमें वस्तुबोध तथा भावना समझ से प्राप्त होती है, पर सकल्प के आधार पर ही हम इसका विधान (affirmation) या निषेध (Denial) करते हैं। यदि भावना स्पष्ट तथा परिस्पष्ट हो तो हमारा विधान या निषेध सत्य होता है और यदि भावना अस्पष्ट हो और हम तब उसका विधान या निषेध करें तो भ्रम या असत्य होने की गुंजाइश हो जाती है। चूँकि हमें कुछ ही भावनाओं का स्पष्ट तथा परिस्पष्ट ज्ञान हो सकता है, इसलिए सही ज्ञान अति सीमित है। परन्तु मानव इस सीमित ज्ञान से संतुष्ट नहीं होता है और अस्पष्ट भावनाओं के सम्बन्ध में भी निर्णय करने लगता है, इसलिए,

भ्रम हो जाता है। अब हमे गौण गुण तथा रागात्मक वृत्तियों का स्पष्ट ज्ञान नहीं हो सकता है और इन स्थलो पर हमे अपने निर्णय को स्थगित रखना चाहिए। फिर यदि हम यहाँ पर किसी निर्णय पर आये तो इन निर्णयों का लक्ष्य ज्ञान-प्राप्ति नहीं है, पर ये हमारे हित तथा अहित का निर्देशन-मात्र करते हैं।

काण्ट ने भी मानव-ज्ञान को सीमित बताया है। हमारे ज्ञान की सीमा है और उस सीमा का अतिक्रमण करने पर हम भ्रम में पड़ जाते हैं। जिस क्षण हम ज्ञान परिमिति से बाहर होकर गूढ़ तात्त्विक वस्तुओं की विवेचना आरम्भ करते हैं, उसी क्षण हमारे पाँव विभिन्न भ्रमों के पक में सरक जाते हैं। परन्तु काण्ट ने हमारी इस असमर्थता का दोष ईश्वर के मथे नहीं मढ़ा है, जैसा कि देकार्त ने किया है। देकार्त के अनुसार हमारी पहुँच एक खास सीमा तक हो सकती है और हमारे इस सीमित ज्ञान का उत्तरदायित्व ईश्वर पर है, क्योंकि ईश्वर ने हमें ऐसी सबल क्षमता नहीं दी है, जिससे गौण गुणों और रागात्मक वृत्तियों की स्पष्ट भावना प्राप्त हो सके। इस प्रकार हमारी इस कमी का भागी कम-से-कम ईश्वर ही ठहरता है।

अब इस आपत्ति का समाधान करते हुए देकार्त ने बताया है कि ईश्वर पर ऐसा दोष मँढ़ना समीचीन नहीं। यदि मानव के पास समझ सीमित, परन्तु सकल्प असीमित हो तो भी सकल्प के उचित या अनुचित व्यवहार का भार मानव पर है ईश्वर पर नहीं। हम उस सकल्प को उचित रीति से काम में ला सकते हैं। असीमित संकल्प का सम्यक् व्यवहार हमारे बूते की बात है। हमें याद रखना चाहिए कि मानव ईश्वर की रचना है और किसी भी रचना को असीमित तथा पूर्ण नहीं बनाया जा सकता है। फिर मानव की अपूर्णता का सम्बन्ध विश्व के सामंजस्य से है। यदि विश्व-सामंजस्य मानव की अपूर्णता से बनी रहती है तो विश्व के रचयिता ईश्वर को हम मानव-अपूर्णता के लिए दोषी नहीं ठहरा सकते हैं। फिर यदि सकल्प को ऐसा बनाया जाता कि वह केवल स्पष्ट तथा परिस्पष्ट भावनाओं ही तक सीमित रहे तो मानव यन्त्रवत् हो जाता, जिसमें इच्छा-स्वातन्त्र्य ही लुप्त हो जायगा। अतः, आध्यात्मिकता के विकास के लिए सकल्प की असीमता अनिवार्य है और यदि इससे मानव-ज्ञान में दोष आ जाय तो इसके लिए स्वयं मानव उत्तरदायी है न कि ईश्वर।

देकार्त वस्तुवादी (Realist) अवश्य थे, पर आप ज्ञान में प्रतिकृति अथवा प्रतिविम्बवाद (Copy theory) के समर्थक थे। इनके अनुसार हमारे मन में वस्तुओं की जो भावनाएँ होती हैं, वे इन्द्रिय, प्राणशक्ति तथा मस्तिष्क के माध्यम से उत्पन्न होती हैं और वस्तुओं का ज्ञान असाक्षात् रूप से (Indirectly) ही उत्पन्न होता है। अतः, ये भावनाएँ वस्तुओं की नकल हैं। पर प्रश्न उठता है कि जब भावनाएँ कई प्रकार के माध्यम से छनकर आती हैं तो हम इन्हें किस प्रकार वस्तुओं की विश्वसनीय नकल या विम्ब समझ सकते हैं? फिर यदि हमारी सारी भावनाएँ नकल-मात्र

हैं तो हम कैसे समझें कि ये नकल सही या गलत है, क्योंकि यहाँ वास्तविक वस्तुओं का ज्ञान, जिसके ही आधार पर नकल की सही पहचान हो सकती है, हमें प्राप्त ही नहीं होता है। इन सब बातों की व्याख्या बर्कले के प्रसंग में की जायगी, पर देकार्त का यह कहना कि ईश्वर की सत्यनिष्ठा हमें आश्वासन देती है कि हमारी भावनाओं के अनुकूल वास्तव में वस्तुएँ हैं, ठीक नहीं है। जो बात युक्तिसंगत नहीं है, उसे ईश्वर की सत्यनिष्ठा के बाह्य अधिकरण से सिद्ध नहीं किया जा सकता है।

आधुनिक दर्शन में देकार्त का महत्त्व— कुछ विद्वान् बेकन को और कुछ विद्वान् देकार्त को आधुनिक दर्शन का 'जन्मदाता' समझते हैं। परन्तु हमलोगों ने देखा है कि बेकन ने आधुनिक दर्शन की भूमिका लिखी है और इसलिए उन्हें इसका जन्मदाता मानना उचित न होगा। पर देकार्त ने स्वतन्त्र खोज की है और उन्होंने जो समस्याएँ उठायी हैं, वे आधुनिक तथा वर्तमानकालिक विचारधारा में अति महत्त्वपूर्ण सिद्ध हुई हैं। कई स्थलों पर हमलोगों ने देकार्त की देन और उसके महत्त्व का उल्लेख किया है, परन्तु बुद्धिवाद, द्वैतवाद, विज्ञानवाद इत्यादि देकार्त की मुख्य देन है और यही कारण है कि अरस्तू और काण्ट के बीच के युग में देकार्तीय दर्शन को क्रान्तिकारी कहा गया है। आधुनिक दर्शन में जितनी मुख्य समस्याएँ हैं, प्रायः वे सब देकार्त की परम्परा का अनुसरण करती हैं और इसलिए देकार्त को आधुनिक दर्शन का विधानकर्त्ता (Legislator) भी समझा गया है। अब हम देकार्त की उन देनों का संक्षिप्त उल्लेख करेंगे, जिनके कारण ठीक ही में आप विस्मयित हैं।

विधि—देकार्त उस युग में हुए थे जिसमें धार्मिक सस्था की प्रभुता विशेष थी और उसे छोड़कर बुद्धि ही के आधार पर सत्यता की स्थापना करने का प्रयास तो उनकी निर्भीकता तथा स्वतन्त्रता का ठोस प्रमाण है। इसका परिणाम यह हुआ कि धीरे-धीरे विचारक स्वतन्त्र होने लगे और अधविश्वास तथा निरर्थक पुरानी लीको को छोड़कर नयी दिशा में प्रगति करने लग गये। विचार-स्वातन्त्र्य के पक्ष को स्वीकार करने के कारण देकार्त की विधि ने दार्शनिकों के लिए मैगनाकार्टा का अधिकार प्राप्त कर दिया है।

परन्तु यथार्थ में देकार्त का महत्त्व विज्ञानवाद (Scientism)* को अपना देने में है। विज्ञानवाद वह सिद्धान्त है, जिसके अनुसार विज्ञानों की पद्धति तथा गवेषणाएँ किसी भी ज्ञान की एकमात्र पद्धति तथा सत्यता की कसौटी हैं। चूँकि देकार्त के समय में, और खासकर उनके लिए, गणित ही विज्ञान का विशेष अंग था, इसलिए उन्होंने दर्शन में गणित की परम्परा को चलाने की कोशिश की है और इस परम्परा

* बौद्धदर्शन का 'विज्ञानवाद' विषयीगत या आत्मगत प्रत्ययवाद के लिए काम में लाया गया है, परन्तु इस प्रसंग में इस पद की अपनी दूसरी व्याख्या है, जिसे बता दिया गया है। इसलिए 'वैज्ञानिकवाद' सही शब्द मालूम देता है।

को प्रायः सभी आधुनिक दार्शनिकों ने अपनाया है। अब गणित की अपनी कुछ विशेषताएँ हैं, जिनका स्थान स्पिनोजा, काण्ट इत्यादि के दर्शन में मिलेगा। गणित विज्ञानों में महत्वपूर्ण स्थान रखता है और इसलिए आगे चलकर गणितवाद वैज्ञानिक-वाद में परिणत हो गया। लॉक, ह्यूम, लाइबनिट्स तथा काण्ट में वैज्ञानिकवाद की अच्छी झलक मिलती है। विज्ञानवाद की विशेषता और इसकी कमी अब सामाजिक विचारों में स्पष्ट होने लगी है। परन्तु, जो कुछ भी विज्ञानवाद के विषय में कहा जाय, इसकी परम्परा देकार्त में ही प्रारम्भ होती है और वे इस परम्परा के जन्मदाता समझे जा सकते हैं।

बुद्धिवाद— हमलोगों ने पहले ही देखा है कि बुद्धिवाद को सामान्य तथा विशेष अर्थ में काम में लाया जाता है और इन दोनों अर्थों में देकार्त आधुनिक दर्शन में बुद्धिवाद के जन्मदाता कहे जा सकते हैं। बुद्धिवाद विशेष अर्थ में बताता है कि सर्वव्यापक तथा अनिवार्य ज्ञान आत्मजात प्रत्ययों के आधार पर प्राप्त होता है, जिसका आदर्श गणितशास्त्र में मिलता है। इस आत्मजात प्रत्यय की समस्या को महत्वपूर्ण समझकर लॉक ने इस मत का खण्डन किया और लाइबनिट्स ने इसका खण्डन किया है। फिर गणितशास्त्र के विचार आत्मजात भावनाओं पर आधारित हैं—यह काण्ट ने भी स्वीकार किया है और इसके आधार पर उन्होंने अतिदर्शनवाद (Transcendentalism) की स्थापना की है। परन्तु गणितीय युक्ति को अनिवार्य मानना एक बात है और उसे आत्मजात प्रत्ययों पर आधारित समझना दूसरी बात। सामाजिक तार्किक अनुभववादी रसेल आदि गणितिक तर्कशास्त्र के आधार पर गणित की अनिवार्यता को मानते हैं, परन्तु इसे आत्मजात प्रत्ययों पर आधारित नहीं मानते हैं। अब इस प्रसंग में जो भी सत्यता हो, कम-से-कम मानना पड़ेगा कि देकार्त ने विचार में एक ऐसा मोड़ ला दिया है जिस ओर दार्शनिक गवेषणाएँ अब भी झुकी हुई हैं।

देकार्त ने स्पष्ट रूप में कुछ ही प्रत्ययों को आत्मजात माना था और शेष को या तो स्वरचित या बाह्यरचित (Adventitious) कहा था। फिर बाह्यरचित भावना वह थी, जो बाह्य वस्तु के द्वारा उत्पन्न हो। पर इन सब बातों को स्वीकार करने पर भी उन्हें मानना पड़ा कि गौण गुण (Secondary qualities) निरीक्षक में हैं, न कि वस्तुओं में। बाहर के उद्भावक का काम यही है कि वे शारीरिक प्राण-शक्तियों को उद्भावित करें। परन्तु, प्राणशक्तियों के द्वारा पिनियल ग्रन्थि की छाप केवल प्रसंग-मात्र या सयोगात्मक (Occasional) है, जिसके रहने से चेतना में गौण गुण का प्रादुर्भाव होता है। इस रीति से देखने पर मालूम होता है कि अन्त में सभी भावनाएँ आत्मजात हैं। इस बात को लाइबनिट्स ने अपने दर्शन में विशेष स्थान दिया है और बताया है कि सभी प्रत्यय आत्मजात हैं। इस प्रसंग में कहा जा सकता

है कि देकार्त के इस सिद्धान्त के दूसरे पक्ष को बर्कले ने अपनाया है अर्थात् उन्होंने बतलाया है कि वस्तुओं का ज्ञान हमें नहीं हो सकता है और यह भी बताना कठिन है कि वस्तुओं की अपनी स्वतन्त्र मत्ता है या नहीं। पर यह ठीक है कि जिसे हम वस्तु कहते हैं, वास्तव में वे प्रत्यय-मात्र हैं। अतः, देकार्त के 'आत्मजात प्रत्ययों के सिद्धान्त' (Theory of innate ideas) में बर्कले के विपयिनिष्ठ प्रत्ययवाद की पुष्टि हुई है। प्रत्ययवाद के विकास में रसेल ने भी देकार्त के इस महत्त्व को माना है।*

द्वैतवाद — देकार्त को उग्रद्वैतवादी कहा गया है, क्योंकि वास्तव में उन्होंने सब जगह द्वैतवाद को ग्रहण किया है और जहाँ-जहाँ उन्होंने द्वैतवाद को आश्रय दिया है, वहाँ-वहाँ वह महत्त्वपूर्ण समझा गया है।

(क) पहली बात यह है कि उन्होंने मन और शरीर, आत्मा तथा भौतिक पदार्थ का द्वैतवाद माना है। इनके आपसी सम्बन्ध के समाधान में अन्योन्य-क्रियावाद, समानान्तरवाद तथा सयोग या प्रसंगवाद (Occasionalism) की झलक पायी जाती है। देकार्त का मत यहाँ पर अनिश्चित है, पर इनके द्वारा किये गये सकेतो को इनके बाद के विचारकों ने पल्लवित तथा पुष्पित किया है। सयोगवाद को आर्नल्ड ज्यूलिक्स ने (Arnold Geulincx), समानान्तरवाद को स्पिनोजा ने तथा समानान्तर के सशोधित रूप, जिसे पूर्वस्थापित सामजस्यवाद (Pre-established harmony) कहते हैं, लाइबनिट्स ने अपनाया है। इसके बाद भी अबतक मन तथा शरीर के द्वैतवाद की समस्या को सुलझाने के लिए सत्रह सिद्धान्त बताये गये हैं और फिर भी इसका कोई समाधान नहीं दीखता है। पर कम-से-कम मानना पड़ेगा कि देकार्त ने दार्शनिकों के लिए ऐसी समस्या रख दी है, जो उनकी बुद्धि और चातुर्य को पैनी किये रहती है। यही कारण है कि देकार्त का प्रभाव अब भी जीता-जागता है।

(ख) हमलोगों ने देखा है कि देकार्त स्वतन्त्र बुद्धिवादी थे और इसके आधार पर उन्होंने वैज्ञानिकवाद को अपनाया था। उन्हें आभास भी हुआ होगा कि विज्ञान और धर्म में संघर्ष हो सकता है। इस संघर्ष के समाधान के लिए उन्होंने असाक्षात् रूप से एक सूझ बतायी है। उनके विचार के सकेतो से स्पष्ट हो जाता है कि उन्होंने धर्म का सम्बन्ध चेतना से रखा और विज्ञान का सम्बन्ध यन्त्रवत् बाह्य जगत् से किया है। उन्होंने अपने द्वैतवाद के आधार पर यह बताया है कि चेतना तथा बाह्य भौतिक जगत् एक-दूसरे से स्वतन्त्र है, इसलिए इनसे सम्बन्ध रखनेवाले धर्म और विज्ञान भी एक-दूसरे से स्वतन्त्र हैं और दोनों में किसी भी प्रकार का झगडा नहीं हो सकता है, क्योंकि दोनों के अपने-अपने अलग-अलग क्षेत्र हैं, जिनमें वे सत्य हैं। अब

भी बहुत से विचारक हैं, जो समझते हैं कि धर्म तथा विज्ञान में किसी प्रकार का झगडा नहीं हो सकता है, क्योंकि धर्म का विषय दैवी या अतिप्राकृतिक (Supernatural) क्षेत्र है और विज्ञान का क्षेत्र प्राकृतिक (Natural) घटना है। अब देकार्त की यह विचारधारा मान्य है या नहीं, यह कहना कठिन है, परन्तु इसका तात्कालिक परिणाम अच्छा हुआ; क्योंकि विज्ञान-विस्तार के लिए सम्पूर्ण भौतिक विश्व वैज्ञानिकों के हाथ में आ गया। फिर पशुओं को यन्त्र मान लेने से कुछ पशुओं के प्रति क्रूरता अवश्य बढ़ी, पर पशु-विच्छेदन के आधार पर दैहिकशास्त्र की अच्छी उन्नति हुई और साम्प्रतिक व्यवहारवाद (Behaviourism) की पुष्टि में देकार्तीय विचार का पूरा हाथ माना जाता है।

फिर यदि चेतना और उसके प्रत्ययों को आत्मजात मानने पर प्रत्ययवाद की प्रगति हुई, तो दूसरी ओर बाह्य जगत् को यन्त्रवत् मान लेने पर यान्त्रिकीय भौतिकवाद में भी अच्छी प्रगति आ गयी। अतः, अनुदेकार्तीय प्रत्ययवाद तथा भौतिकवाद की प्रगतिशीलता तथा विकास का श्रेय देकार्तीय क्रान्ति को दिया जायगा।

(ग) देकार्त की ज्ञान-मीमांसा में भी द्वैतवाद है, क्योंकि ज्ञान में एक ओर बाह्य वस्तुएँ हैं और दूसरी ओर मानसिक प्रत्यय हैं। प्रत्यय वस्तु नहीं हैं, पर वे वस्तुओं की नकल या उनका प्रतिनिधित्व करते हैं। प्रत्ययों के प्रति अनुकरणवाद (Copy theory) या प्रतिनिधिवाद (Representational theory) लॉक ने भी स्वीकृत किया था और इनकी गहरी आलोचना बर्कले ने की थी। समसामयिक वस्तुवाद (Realism) में भी अनुकरणवाद तथा प्रतिनिधिवाद की आलोचना पायी जाती है। पर यदि इन विचारधाराओं का महत्त्व है तो इस समस्या को प्रकाश में लाने का श्रेय देकार्त को मिलना चाहिए।

(घ) फिर वस्तुओं के गुणों को प्राथमिक (Primary) तथा अप्राथमिक या गौण (Secondary) विभागों में बाँटने में भी देकार्त का द्वैतवाद व्यजित होता है। गुणों का द्वैतवाद लॉक ने स्वीकार किया है और इसके खंडन करने पर बर्कले ने आत्मनिष्ठ या विषयीगत (Subjective) प्रत्ययवाद की नींव डाली है। उसी प्रकार देकार्त ने मानसिक शक्तियों में समझ तथा सकल्प (Will) का द्वैतवाद रखा है, जिसे काण्ट ने बदलकर ज्ञानात्मक, इच्छात्मक तथा भावात्मक (Affective) प्रक्रियाओं में बाँटा है। अतः, देकार्त का द्वैतवाद बहुत स्थलो में प्रभावशाली रहा है, इसलिए उन्हें आधुनिक दर्शन का जन्मदाता समझा जा सकता है।

क्रमबद्धता या सम्बद्धता (System) का महत्त्व— इसमें सन्देह नहीं कि देकार्त का दर्शन क्रमबद्ध है। सबसे पहले सन्देह-विधि के आधार पर उन्होंने आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध कर इससे ज्ञान-कसौटी निकाली। फिर ज्ञान-कसौटी के आधार पर ईश्वर और उसकी सत्यनिष्ठा का सिद्धान्त स्थापित किया, और अन्त में बाह्य

जगत् की सत्ता को ईश्वर की सत्यनिष्ठा से स्पष्ट किया है। अब दर्शन को ईश्वर-केन्द्रित बनाने की परिपाटी में स्पिनोजा, लाइबनिट्स तथा बर्कले ने देकार्त का अनुसरण किया है। कुछ वर्तमानकालिक विचारकों में, जिनमें ह्याइटहेड, वर्ग्सो तथा अलेक्जेंडर का नाम लिया जा सकता है, यह परिपाटी लुप्त नहीं हुई है।

पर समसामयिक दृष्टिकोण से रसेल प्रभृति तार्किक, अनुभववादी तथा विश्लेषणवादी का कहना है कि दर्शन में क्रमबद्धता आनी ही नहीं चाहिए। इनके अनुसार दर्शन का काम ज्ञान-प्रसार या ज्ञान-प्राप्ति का प्रयत्न करना नहीं है, क्योंकि ज्ञान-वृद्धि केवल विज्ञानों ही के द्वारा हो सकती है। दर्शन का इतना ही काम है कि यह ज्ञान की परिशुद्धता (Clarification) में योगदान दे। चूँकि ज्ञान-परिशुद्धता तर्कशास्त्र के नियमों से ही प्राप्त होती है, इसलिए ये विचारक तत्त्व-मीमांसा की अवहेलना कर दर्शन को तर्कशास्त्र ही तक सीमित कर देते हैं। परन्तु दर्शन से तत्त्व-मीमांसा को हटाकर दर्शन को अन्दर से खोखला नहीं किया जा सकता है। अब तार्किक अनुभववाद तथा विश्लेषणवाद में जो भी सत्यता हो, कम-से-कम आधुनिक दार्शनिक क्रमबद्ध विचारक थे और इस क्षेत्र में भी देकार्त ने इन लोगों का मार्ग-दर्शन किया है।

अतः, देकार्त ने अपने विचारों से आधुनिक दर्शन में तथा सामान्य रूप से पाश्चात्य दर्शन में नई रोशनी ला दी है। उनके सभी विचार किसी भी समय में सर्वमान्य नहीं हुए और न कभी किसीके हो सकते हैं, पर यह निर्विवाद है कि आधुनिक दर्शन तथा पाश्चात्य दर्शन में उनकी क्रान्ति मानव के विचार-इतिहास में एक विशेष स्थान रखती है।

वेनेडिक्ट स्पिनोजा (सन् १६३२—१६७७ ई०)

पाश्चात्य दार्शनिकों में देखा गया है कि उनका दर्शन केवल बौद्धिक व्यायाम होता है, क्योंकि वे अपने दर्शन को अपने जीवन में व्यवहार में नहीं लाते हैं। परन्तु प्राचीन भारत में ऋषियों के जीवन में दर्शन तथा व्यवहार में मेल हुआ करता था। अब पाश्चात्य अस्तित्ववादी विचारकों में दर्शन तथा व्यवहार में मेल देखा जाता है, पर इस समय में पाश्चात्य देशों में प्राचीन भारत का आदर्श भी आदरणीय हो चला है। अतः, शायद पाश्चात्य धर्म, मनोविज्ञान तथा दर्शन में विचार तथा व्यवहार का मेल इसी भारतीय आदर्श के प्रभाव से होना संभव है। परन्तु आधुनिक दार्शनिकों में विचार तथा व्यवहार का सामंजस्य स्पिनोजा में पाया जाता है। स्पिनोजा यहूदी थे और यहूदियों को पूर्वीय जाति का माना जाता है। अतः, स्पिनोजा के दर्शन में सर्वेश्वरवाद (Pantheism)[†] पाया जाता है, जिसे स्पिनोजा ने अपने दर्शन में पूर्णतया

[†] 'Pantheism' दो शब्दों के योग से बना है, अर्थात् Pan+theos Pan का अर्थ



BENEDICT DE SPINOZA (1632 to 1677)

अपनाया है। इसलिए स्वेरलर ने कहा है कि स्पिनोजीय दर्शन उसकी जातीयता का परिणाम है अर्थात् उसमें प्राच्य विचारों की प्रतिध्वनि गूँजती है।

बारूख स्पिनोजा का जन्म ऐम्स्टर्डम में सन् १६३२ ई० के २४ नवम्बर को हुआ था। आपकी शिक्षा-दीक्षा ऊँचे ढंग में हुई थी। सर्वेश्वरवाद का पालन करने से, जो ईसाई धर्म-दर्शन के विरुद्ध था, आप यहूदी धर्म-संघ से भी सन् १६५६ ई० में निकाल दिये गये थे। इसका कारण यह था कि यहूदियों की आज्ञादी ईसाई-धर्मियों की इच्छा पर निर्भर करती थी और उन लोगों को खुश रखने के ही लिए यहूदियों ने अपने महान् विचारक स्पिनोजा का बहिष्कार किया था। स्पिनोजा ने अपने बहिष्कार को ठंडे दिल से स्वीकार कर लिया और मरण-पर्यन्त दार्शनिक ध्यान में निमग्न रहे। इस श्रमशाली, वानप्रस्थी के दर्शन-तथ की ख्याति धीरे-धीरे बढ़ गयी और अनेक तात्कालिक दार्शनिक इनके दर्शन के लिए आते थे, जिनमें लाइबनिट्स का भी नाम आता है। इन दोनों के पत्र-विनिमय से दोनों के दर्शन का अच्छा पता लगता है, पर लाइबनिट्स ने इनकी सब बातों को एकदम छिपा दिया है। आप की ख्याति इतनी फैल गयी कि सन् १६७३ ई० में हाइडेलबर्ग के विश्वविद्यालय ने इन्हें विचारों की पूर्ण स्वतन्त्रता का आश्वासन देकर दर्शन के अध्यापक के पद पर नियुक्त किया। परन्तु दर्शन के कठोर तपस्वी तथा विचार के स्वतन्त्र पक्षी को नौकरी तथा सामाजिक मान-मर्यादा के लुभानेवाले पिंजड़े में रहना स्वीकार न हुआ। ये क्षयरोगी थे और सन् १६७७ ई० की २१ फरवरी को इन्होंने अपने शरीर का त्याग किया ताकि इनकी अमर आत्मा उस परम सत्ता में मिल जाय, जिसकी इन्होंने जीवन भर सेवा की थी। ये वैज्ञानिक काच बनाकर अपनी जीविका चलाते थे, इसलिए चतुर आलोचकों ने कहा है कि तब से अबतक विचारक स्पिनोजा के दार्शनिक काच (Lens) से ही दुनिया को देखते हैं।^१

स्पिनोजा और देकार्त — प्रायः स्पिनोजा को युक्तिसंगत देकार्ती कहते हैं। इसका पहला कारण यह है कि उन्होंने देकार्त के दर्शन का अच्छा अध्ययन किया था और सन् १६६३ ई० में देकार्त के दर्शन की व्याख्यात्मक पुस्तक लिखी थी। फिर स्पिनोजा ने देकार्त के लिखित प्रश्नों के आधार पर अपने दर्शन की स्थापना की है और इसमें सन्देह नहीं कि देकार्त के मौलिक सिद्धान्तों के दोषों तथा त्रुटियों को हटाकर इन्होंने सर्वेश्वरवाद की रचना की है। यही कारण है कि लाइबनिट्स ने कहा है कि स्पिनोजा ने देकार्त के रोपे हुए बीज को अकुरित किया है। परन्तु इस

है 'सब' और theos का अर्थ है 'ईश्वर'। इसलिए Pantheism वह वाद है, जिसके अनुसार सभी वास्तविकता ईश्वरमय है।

1 "Spinoza lived by grinding lenses and ever since philosophers see the world through the lenses which he has manufactured"

मत का खण्डन करते हुए पोलॉक ने बताया है कि स्पिनोजा का दर्शन नवप्लेटोवाद तथा मैमोनाइड्स के दर्शन से ओत-प्रोत है न कि देकार्त के दर्शन से। पर केयर्ड ने स्पिनोजा को देकार्ती ही माना है।^१ परन्तु वास्तव में स्पिनोजा देकार्ती नहीं थे क्योंकि उन्होंने देकार्त के सभी मौलिक सिद्धान्तों की आलोचना कर एक स्वतन्त्र दर्शन की रचना की है।^२ इसे इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है :

लियोन रीथ, जिन्होंने स्पिनोजा का विशेष अध्ययन किया है, अपने विद्वत्तापूर्ण लेख^३ में बताया है कि देकार्त की तीन मौलिक आधारशिलाएँ हैं, अर्थात् (१) स्पष्ट तथा परिस्पष्ट, पर पृथक्-पृथक् (Discrete) भावनाओं का सिद्धान्त (२) सृष्टिकर्ता देवता का सिद्धान्त, क्योंकि ईश्वर अपने सकल्प के ही आधार पर विश्व की रचना तथा इसका पालन करते हैं, और (३) सकल्पात्मक (Voluntaristic) तत्त्व-मीमांसा का सिद्धान्त, क्योंकि देकार्त के अनुसार मानव और ईश्वर दोनों में बुद्धि की अपेक्षा सकल्प की ही प्रधानता दिखाई देती है। स्पिनोजा ने देकार्त के इन तीनों मौलिक सिद्धान्तों के विपरीत युक्ति पेश कर एक दूसरी ही विपक्षी दर्शन-परिपाटी की नींव डाली है।

देकार्त ने बताया है कि प्रत्येक व्यक्ति में प्राकृतिक ज्योति है, जिसके द्वारा हमें स्पष्ट तथा परिस्पष्ट भावनाओं की अन्तर्सूझ या सहजज्ञान (Intuition) होता है, परन्तु ये भावनाएँ असम्बद्ध तथा पृथक् रहती हैं। पर यदि भावनाओं में किसी प्रकार की आन्तरिक व्यवस्था न हो तो इन्हें किस प्रकार से क्रमबद्ध ज्ञान में सम्बद्ध किया जा सकता है? फिर बिना भावनाओं की सम्बद्धता से हम कैसे कह सकते हैं कि विश्व युक्तिपूर्ण सत्ता है, और यदि विश्व युक्तिपूर्ण न हो तो इसे कैसे बुद्धिगम्य कहा जाय? देकार्त ने इस कमी को पूरा करने के लिए ईश्वर की सत्यनिष्ठा की मदद ली है। परन्तु ईश्वर विश्व से परे सत्ता है और इसलिए ईश्वर विश्व की युक्तिपूर्णता को सिद्ध नहीं ठहरा सकता है। अतः, देकार्त के दर्शन में वस्तुओं और भावनाओं की अनेकता रह जाती है और एकता का लक्ष्य तिरस्कृत हो जाता है। परन्तु, हम देखेंगे कि स्पिनोजा के दर्शन में एकता या अद्वैतवाद का मुख्य और प्रथम स्थान है। अतः, देकार्त और स्पिनोजा के मौलिक सिद्धान्त एक-दूसरे के विपरीत हैं।

1. Caird ने स्पिनोजा के दर्शन के प्रति लिखा है "In the Spinozistic philosophy there are few differences from Descartes which cannot be traced to the necessary development of Cartesian principles" फिर श्वेनी लीक को अपनाते हुए रसेल ने सन् १९६४ ई० में 'History of Western Philosophy' में लिखा है कि स्पिनोजा का दर्शन देकार्त के दर्शन का सशोधित रूप है।

2. देखें Stuart Hampshire, 'Spinoza'—Pelican book, pp 21—23
3. Mind, 1923

फिर देकार्त के दर्शन में समझ या बुद्धि को द्वितीय स्थान है और सकल्प (Will) को प्रथम स्थान । विज्ञान तथा दर्शन की सत्यता इसलिए स्पष्ट तथा परिस्पष्ट है कि ईश्वर ने अपने इच्छानुसार इस प्रकार की व्यवस्था स्थापित की है ।^१ इसलिए यदि ईश्वर चाहे तो पूरी ज्ञान-कसीटी ही बदल जा सकती है । परन्तु स्पिनोजा के अनुसार सत्यता किसी भी मनमानी इच्छा पर निर्भर नहीं रह सकती है । स्पिनोजा के अनुसार ईश्वर से सभी सत्यता इसलिए निकलती है कि सत्यता शाश्वत है, ईश्वर सत्यता की रचना इसलिए करता है कि वह शाश्वत है, न कि सत्यता इसलिए शाश्वत है कि वह ईश्वर की असीम इच्छा से उत्पन्न होती है । अतः स्पिनोजा में बुद्धि का पहला स्थान है और सकल्प का स्थान गौण है । यहाँ भी देकार्त और स्पिनोजा के सिद्धान्तों में मौलिक मतभेद है ।

अन्त में देकार्त के अनुसार विश्व-सृष्टि ईश्वर की मनमानी इच्छा से उत्पन्न होती है, पर स्पिनोजा के अनुसार ईश्वर स्वयं बुद्धिमय है और इसलिए सम्पूर्ण विश्व की रचना बौद्धिक अनिवार्यता (Intellectual necessity) के साथ होती हुई दिखाई देती है । अतः, स्पिनोजा की प्रसिद्ध उपमा है कि सभी वस्तुएँ ईश्वर से उसी अनिवार्यता से होती हुई दिखायी देती हैं जिस अनिवार्यता के साथ किसी त्रिभुज के तीन कोणों को मिलाकर दो समकोण के बराबर होना सिद्ध होता है । अतः, स्पिनोजा के दर्शन में सकल्प का स्थान ही नहीं है और देकार्त का बुद्धिवाद यहाँ विश्व की शुद्ध बुद्धिमयता (Rationality) में परिणत हो जाता है ।

स्पिनोजा के दर्शन की विचित्रता— भिन्न-भिन्न आलोचकों ने स्पिनोजा के दर्शन का भिन्न-भिन्न मूल्यांकन किया है । पोलॉक ने स्पिनोजा को पूर्वीय परम्परा का प्रतीक माना है, पर लाइबनिट्स, केयर्ड तथा रसेल इन्हें पाश्चात्य विचारक ही मानते हैं । पुनः, धर्म-मीमांसा के दृष्टिकोण से बहुधा इन्हें लोग अनीश्वरवादी कहते, और फिर कोई इन्हें ईश्वर-मदाम्ब (God-intoxicated) रहस्यवादी पुकारते हैं । स्पिनोजा के दर्शन के मूल्यांकन की विभिन्नता इसलिए देखी जाती है कि वास्तव में इसमें पूर्वीय तथा पाश्चात्य विचारधाराओं का वेजोड सम्मिश्रण है और चूँकि आलोचकों में विश्व-दर्शन की सम्पूर्णता की दृष्टि नहीं रही, इसलिए उन्होंने उसके दर्शन की आशिक विशेषता पर ही ध्यान दिया है । पूर्वीय परम्परा के समान आप दर्शन को केवल बौद्धिक व्यायाम ही नहीं समझते थे, पर इसे जीवन की साधना

1. इस प्रसंग में देकार्त की निम्नलिखित उक्ति है "To one who pays attention to God's immensity, it is clear that nothing at all can exist which does not depend on him. This is true, not only of everything that subsists, but of all order, of every law, and of every reason of truth and goodness."

मानते थे। फिर स्पिनोजा के दर्शन का उद्देश्य था कि इसके आधार पर वे नैतिक तथा धार्मिक निश्चयों की प्राप्ति कर लें। परन्तु स्पिनोजा ने पूर्वीय परम्परा की उद्देश्य-पूर्ति देकारीय युक्तियों के आधार पर की है। इसलिए इनकी विचारधारा पर पाश्चात्य विचारकों का भी पूरा प्रभाव है। अतः, कहा जा सकता है कि पाश्चात्य तथा पूर्वीय परम्परा पर आधारित भावी विश्व दर्शन की पूर्वछाया स्पिनोजा के दर्शन में पायी जाती है।

अपितु, धार्मिक मीमांसा में पाश्चात्य विचारक ईश्वरवाद (Theism) को अपनाते आये हैं, और पूर्वीय और विशेषकर भारतीय परम्परा में सर्वेश्वरवाद (Pantheism) को प्रधानता दी गयी है। अतः पूर्वीय नवप्लेटोवाद तथा मॅमोनाइड्स की विचारधारा से प्रभावित रहने के कारण स्पिनोजीय दर्शन सर्वेश्वरवादी था, जिसे पाश्चात्य ईश्वरवाद से मेल न खाने पर अनीश्वरवाद समझा गया था। पर सर्वेश्वरवादी भक्त, भगवान् के साथ अनन्य सम्बन्ध रखता है—सभी वस्तुओं को ईश्वरमय समझता है—पतंग के समान ईश्वर-रूपी दीपशिखा पर इश्वरीय प्रेम से व्याकुल होकर अपनी आहुति चढ़ा देता है। ऐसे इश्वरोन्मत्त व्यक्ति को अनीश्वरवादी कहना असंगत मालूम देता है। यही कारण है कि बाद में लोगो ने स्पिनोजा को ईश्वरमदान्ध भी कहा है।

स्पिनोजा की दर्शन-विधि— हमलोगो ने देखा है कि देकार्त ने गणित की परम्परा को अपने विचारों की पार्श्वभूमि या अचल में रखा है, पर साक्षात् रूप से इसे काम में नहीं लाया है। परन्तु इसे साक्षात् रूप में लाने का सकेत उनके पत्र-विनिमय में मिलता है।^१ देकार्त ने स्वयं ज्यामितिक विधि को अच्छा समझा था, परन्तु अपने दर्शन को उन्होंने ज्यामितिक रूप कभी नहीं दिया। परन्तु स्पिनोजा ने सत्यता को प्राप्त करने तथा सत्यता को समझाने के लिए ज्यामितिक युक्तियों को पूर्णतया पर्याप्त समझा है।

प्रश्न उठता है कि स्पिनोजा ने क्यों ज्यामितिक क्रम को सतोषजनक समझा है? पहली बात यह है कि यदि किसी बात को ज्यामितिक क्रम से समझा दिया

१ “In order that it may be profitable for each and all to read your meditations, containing as they do so much subtlety and in our opinion, so much truth— it would be well worth the doing if, hard upon your solution of the difficulties, you advanced as premises certain definitions, postulates, and axioms, and thence drew conclusions, conducting the whole proof by the geometrical method in the use of which you are so highly expert Thus would you cause reader to have everything in his mind, as it were, at a single glance, and to be penetrated throughout with a sense of the Divine being”

जाय तो इसे स्पष्ट होना समझा जाता है। यही कारण है कि ईब्रानी भाषा की व्याकरण सम्बन्धी गुणधर्मों को सुलझाने के लिए भी स्पिनोजा ने ज्यामितिक रीति ही को अपनाया था। पर शायद दूसरा मुख्य कारण यह है कि ज्यामितिक युक्तियों में पक्षपात-रहित ज्ञान सम्भव हो सकता है। यदि हम चाहें भी कि समानान्तर रेखाएँ मिल जायँ या कर्ण रेखा त्रिभुज की अन्य दो भुजाओं के योगफल से बड़ी हो जाय तो यह सम्भव नहीं हो सकता है। अब मानव में प्रबल प्रवृत्ति रहती है, जिसके अनुसार वह चाहता है कि विश्व की सभी बातें उसके ही कल्याण के लिए सिद्ध हो जायँ और वह अपनी इच्छाओं को विश्व में आरोपित कर देता है, जिससे अनेक दोष चले आते हैं। इसलिए दार्शनिक सुलझाव तथा सुझाव के लिए पक्षपात-रहित होना अत्यावश्यक है। यही कारण है कि गणितिक तथा ज्यामितिक युक्तियों की मदद स्पिनोजा ने सत्यता-प्राप्ति के लिए ली है ताकि इस पुनीत कार्य में दार्शनिक मानव-दुर्बलताओं से मदान्ध न हो जाय। अतः, स्पिनोजा की लेखनी में कहीं भी पक्षपात तथा व्यक्तिगत बातों की बू नहीं फटकने पायी है।

चूँकि स्पिनोजा ने ज्यामितिक युक्तियों को दार्शनिक विधि माना है, इसलिए अपनी प्रसिद्ध रचना 'Ethica' (अर्थात् नीति-शास्त्र) में ज्यामिति के समान परिभाषा (Definition), स्वयसिद्धियाँ (Axioms) तथा प्रस्तावना (Proposition), उपसिद्धियाँ (Corollaries) तथा टिप्पणियाँ (Scholia) दी हैं। इस पुस्तक में २७ परिभाषाओं, २० स्वयसिद्धियों तथा ८ मन्तव्यों (Postulates) का उल्लेख है।* दर्शन की सभी बातें ज्यामितिक स्वयसिद्धियों, प्रस्तावनाओं इत्यादि से व्यक्त नहीं हो सकती हैं। इसलिए स्पिनोजा ने परिशिष्टों (Appendices) तथा टिप्पणियों में विस्तारपूर्वक उनका स्पष्टीकरण किया है।

ज्यामितिक विधियों की त्रुटियाँ— ज्यामितिक विधि किसी भी विषय का पूर्ण अध्ययन नहीं करती है। यदि हम किसी एक त्रिभुज को लें तो इसमें रंग, घ्राण इत्यादि रहते हैं, पर ज्यामितिक विधि के अनुसार त्रिभुज की ये सब बातें वेकार हैं। इसके लिए रूप, आकार तथा त्रिभुज का क्षेत्रफल ही विशेष स्थान रखता है। अतः ज्यामितिक विधि में वस्तुओं के कुछ अंश का अध्ययन किया जाता है और इसके

* अब स्पिनोजा की ज्यामितिक विधि को दिखाने के लिए यहाँ एक छोटा-सा उदाहरण देना भ्रमीष्ट मालूम देता है

Prop IV . The idea of God, from which an infinite number of things follow in infinite ways can only be one

Proof. . Infinite intellect comprehends nothing save the attributes of God and his modifications (Part I, Prop XXX) Now God is one (Part I, Prop XIV, coroll) Therefore the idea of God where from an infinite number of things follow in infinite ways, can only be one. Q. E. D. (The Ethics Part II, Prop. IV)

अन्य गुणों को छोड़ दिया जाता है। अतः ज्यामितिक विधि किसी भी वस्तु का अध्ययन आशिक ही रूप में कर सकती है। परन्तु दार्शनिक अध्ययन में सभी वस्तुओं का उनके सम्पूर्णत्व में ध्यान रखा जाता है। इसलिए ज्यामितिक विधि के अपनाते से स्पिनोजा के दर्शन में आशिकता आ गयी है।

फिर, सभी प्रकार की वस्तुओं का अध्ययन भी ज्यामितिक विधि से संभव नहीं है। मानव-व्यवहार की व्याख्या में हमें उसकी लक्ष्यात्मक teleological तथा स्वतन्त्र प्रक्रियाओं की अवहेलना करना अनुचित है। पर ज्यामितिक जगत् में गति, लक्ष्य तथा स्वतन्त्रता का नाम निशान नहीं आता है। भला त्रिभुज का अपना क्या लक्ष्य है? फिर कौन ऐसा त्रिभुज है, जो दिनोदिन पेड़-पौधों की भाँति बढ़ता-घटता है? जब स्पिनोजा ने ज्यामितिक विधि के आधार पर मानव-व्यवहार, रागात्मक वृत्तियों इत्यादि का अध्ययन प्रारम्भ किया तो उन्होंने इन सबको रेखा, घरातल यथा त्रिभुज के समान स्थूल तथा स्थावर रूप दे दिया है। अतः उन्होंने मानव-व्यवहार की व्याख्या में कहा है कि मानव में इच्छा-स्वातन्त्र्य भ्रम है और उनके सभी व्यवहार यान्त्रिकीय रूप से अनिवार्य हैं। इसलिए ज्यामितिक विधि से मानव-व्यवहार की व्याख्या नहीं हो सकती है।

बात यह है कि दर्शन सभी विज्ञानों की विधि और उनके महत्वपूर्ण निष्कर्षों का अध्ययन तथा मूल्यांकन करता है। इसलिए किसी एक ही विज्ञान की विधि को काम में लाने से दर्शन में संकीर्णता का आ जाना अनिवार्य हो जाता है। दर्शन का काम है कि वैज्ञानिक विधियों का स्पष्टीकरण तथा मूल्यांकन करे और जब यह स्वयं किसी विज्ञान की विधि को अपना लेता है, तो यह किस प्रकार से वैज्ञानिक विधियों का मूल्यांकन कर सकता है? किसी भी विज्ञान को अपना लेने पर दर्शन में हठ-धर्मीय (Dogmatism) चला आता है। यहाँ स्पिनोजा से पूछा जा सकता है कि दर्शन में क्यों २७ ही परिभाषाएँ तथा २० स्वयंसिद्धियाँ होंगी? क्यों नहीं ३० परिभाषाएँ तथा २५ स्वयंसिद्धियाँ होंगी? तो इन प्रश्नों का उत्तर देना स्पिनोजा के लिए कठिन बात होगी।

स्पिनोजा के दर्शन पर ज्यामितिक विधि का प्रभाव— ज्यामितिक विधि तथा ज्यामितिक उपमा को काम में लाने पर स्पिनोजा का दर्शन सर्वेश्वरवाद हो गया है। ज्यामितिक में केवल एक ही सत्ता देश (Space) की है और यूक्लिडी ज्यामिति (Euclidean Geometry) की सभी वस्तुएँ इसी देश के सशोधन-रूप हैं। जैसे, वर्ग या त्रिभुज वह देश का हिस्सा है, जिसे सीधी रेखाओं से घेर लिया गया है। ठीक इसी प्रकार से स्पिनोजा के लिए परम पदार्थ एक सत्ता है, जिसके विशिष्ट तथा रूपान्तरित रूप में सभी वस्तुएँ हैं। यह परम पदार्थ ईश्वर है। इसलिए सभी वस्तुओं का मूलतत्त्व ईश्वर ही है।

फिर यदि वर्ग या त्रिभुज को घेरनेवाली सीधी रेखाओं को हटा दिया जाय तो त्रिभुज या वर्ग का तो लोप हो जायगा, परन्तु उनका मूलतत्त्व जो देश है, वह पूर्णतया सुरक्षित रह जायगा। अतः, यदि कोई ज्यामिति के मूलतत्त्व देश को प्राप्त करना चाहे तो उसे सभी रूपों तथा आकारों को मिटाना होगा। इसी प्रकार यदि परम पदार्थ ईश्वर सभी वस्तुओं का मूलतत्त्व हो तो सभी वस्तुओं के तिरोहित होने पर ही शुद्ध परम पदार्थ ईश्वर की सत्ता प्राप्त हो सकती है। रूप, आकार इत्यादि को मूलतत्त्व का विशेषीकरण या गुणीकरण (Specialisation or qualification or determination) कहते हैं। इसलिए मूलतत्त्व को शुद्ध रूप में समझने के लिए सभी गुणों को हटाना होगा। यही कारण है कि स्पिनोजा ने परम पदार्थ ईश्वर को निर्गुणी, निराकार तथा शुद्ध सत् कहा है और बताया है कि ईश्वर में श्रेष्ठतम गुणों को भी आरोपित करने से उसे सीमित बना देना होता है। यदि हम कहें कि ईश्वर परम दयालु है तो हमें यह भी कहना पड़ेगा कि वह पापियों का नाश नहीं कर सकता, क्योंकि ऐसा करने से उसकी दयालुता में घटबा आ जाता है*। इसलिए स्पिनोजा की विख्यात उक्ति है कि Every determination is negation 'Determination' का अर्थ है कि किसी रूप या आकार को निश्चित कर देना। हम किसी भूमि को निश्चित करने के लिए चौहद्दी बना देते तथा त्रिभुज या वर्ग को निश्चित रूप देने के लिए उसे सीधी रेखाओं से घेर देते हैं। पर यदि कोई निश्चित वर्ग की चौड़ाई-लम्बाई २ फुट हो तो यह स्पष्ट है कि इसकी लम्बाई ३ फुट नहीं हो सकती है। उसी प्रकार से किसी भी वस्तु को निश्चित रूप से बताने के लिए उसके गुणों को बताना पड़ता है। जैसे राम ६ फुट लम्बा, गोरा, घुँघराले बालवाला लडका है, जिसके पिता का नाम—इत्यादि। अब निश्चयीकरण के लिए विशेषीकरण किया जाता है। पर जितना ही विशेषीकरण होगा उतना ही किसी एक व्यक्ति तथा वस्तु का बोध होगा और उससे अन्य वस्तुओं के समझने की संभावना कम होती जायगी। पर ऐसा करने से वस्तु अति सीमित हो जाती है; क्योंकि उसमें अन्य वस्तुओं के होने की संभावना का अभाव हो जाता है। इसी से स्पिनोजा के अनुसार विशेषी अथवा गुणों

* श्री गुलाब राय ने इस प्रसंग में कबीर की कुछ पक्तियाँ उद्धृत की हैं, जिन्हें यहाँ दे देना समीचीन मालूम होता है :

एक कहौ तो है नहीं दोय कहौ तो गारि ।

है जैसा तैसा रहे, कहै कबीर विचारि ॥

×

×

×

भारी कहूँ तो बहु ढरूँ हलका कहूँ तो भीठ ।

मैं क्या जानूँ पीव को नैना कछु न दीठ ॥

—('पाश्चात्य दर्शनों का इतिहास'), पृ० १२६

के द्वारा निश्चयीकरण या सस्पीकरण में अभाव आ जाता है। यही कारण है कि स्पिनोजा और शकर से अद्वैतवाद में सस्पी, साकारी ईश्वर को न मानकर निराकार तथा निर्गुण ईश्वर को परम सत्ता माना गया है। अब इस निर्विकार ईश्वर को परम सत्ता मान लेने में ज्यामितिक उपमा का विशेष स्थान है।

पुनः, हमलोगों ने देखा है कि ज्यामिति में गति तथा लक्ष्य नहीं दीयता है, और इसलिए स्पिनोजा के दर्शन में किसी भी वस्तु में स्मृतन्त्रता नहीं है और मानव में भी इच्छा-स्वातन्त्र्य को नहीं स्वीकार किया गया है। यही नहीं, स्पिनोजीय परम सत्ता में गति तथा काल (time) का अभाव है और इसी से अनेकजेंडर ने स्पिनोजा की आलोचना की है कि इसमें (time has not been taken seriously) 'स्पिनोजीय सत्ता स्थावर है और इससे इसकी अपनी एक और विशेषता शलकनी है। ज्यामिति में कारण-कार्य का सम्बन्ध नहीं पाया जाता, क्योंकि कारण-कार्य का सम्बन्ध वही पाया जाता है जहाँ कालान्तर हो अर्थात् पूर्वापर (Successive) सम्बन्ध हो। परन्तु ज्यामिति में त्रिभुज के होने और उसके कोणों को मिलाकर दो समकोण के बराबर रहने में कोई कालान्तर नहीं देखने में आता है। फिर कारण का, कार्य के होते ही, लोप हो जाता है या यो कहिए कि कारण कार्य-रूप में परिणत हो जाता है। जैसे, जब वर्षा अच्छी होती है तो फसल अच्छी होती है। पर फसल और वर्षा दोनों एक साथ नहीं होती हुई कही जा सकती है। एक के बाद दूसरा आता है। परन्तु ज्यामिति में त्रिभुज और उसके कर्ण को अन्य दो भुजाओं के योगफल से कम होने में सहभाव (Co-existence) का सम्बन्ध देखा जाता है और त्रिभुज तथा उसके स्वरूप से खींचे गये निष्कर्ष तथा उप-सिद्धियों में रूपान्तर (Transformation) नहीं देखने में आता है। ऐसी अवस्था में त्रिभुज को अपनी उपसिद्धियों तथा निष्कर्षों का मूल हेतु या आधार-कारण (Ground या Reason) कहते हैं। आधार-कारण और उसकी उपसिद्धियों के बीच तार्किक अनिवार्यता का सम्बन्ध पाया जाता है। यदि हम त्रिभुज के स्वरूप को समझ लें तो हमें मानना ही पड़ेगा कि इसके तीनों कोण मिलकर दो समकोण के बराबर होते हैं। फिर कारण-कार्य के होने में काल को स्थान देना होता है, परन्तु आधार-कारण तथा उसके फल (Consequence) में कालिक सम्बन्ध है ही नहीं। इसलिए इस प्रकार के सम्बन्ध को अकालिक (A-temporal) या शाश्वत (Eternal) कहा जाता है। इसलिए स्पिनोजा के दर्शन में परम सत्ता और उससे सम्बद्ध सभी वस्तुओं में शाश्वत सम्बन्ध के होने की बात बतायी जाती है। इसलिए स्पिनोजा का कहना है कि परम सत्ता और सभी वस्तुओं को शाश्वत रूप (Sub specie aeternitatis) में देखना चाहिए। अतः, ईश्वर और विश्व दोनों अनादि हैं और उनके बीच का सम्बन्ध उसी प्रकार है जिस प्रकार का सम्बन्ध दूध और उसकी सफेदी में, चीनी और उसकी मिठास में पाया जाता है।

यदि ईश्वर और विश्व में अनादि सम्बन्ध है तो यह कहना कि ईश्वर ने विश्व की सृष्टि किसी समय में की है, असत्य हो जायगा। ईश्वर विश्व का मूल हेतु या आधार-कारण उसी प्रकार से है जिस रीति से मिट्टी सभी मृत्तिकामय वस्तुओं का आधार-कारण है। ईश्वर का न कोई लक्ष्य है और न उसकी किसी प्रकार की इच्छा है। अतः, ईश्वर व्यक्तित्व-रहित (Impersonal) सत्ता है।

अतः, ज्यामितिक विधि के अनुसरण करने से काल की अवहेलना तथा सभी प्रकार के उद्देश्यों का तिरस्कार सिद्ध हो जाता है। फिर मानव और ईश्वर में इच्छा-स्वातन्त्र्य भी स्पिनोजीय विचार में लुप्त हो जाता है और अन्त में सर्वेश्वरवाद स्थापित हो जाता है।

द्रव्य, गुण तथा आकार का सिद्धान्त (The doctrine of Substance, attributes and modes).—इस प्रसंग में 'एथिका' नामक पुस्तक की २७ परिभाषाओं में ५ का उल्लेख किया जा सकता है।

द्रव्य—वह है जो अपने में ही निहित है और जिसकी भावना अपने से ही हो सकती, अर्थात् जिसकी भावना करने में अन्य किसी भावना की आवश्यकता नहीं होती है (iii)।

गुण (Attribute)—वह है जिसे बुद्धि द्रव्य का सारगुण समझती है (iv)।

ईश्वर—निरपेक्ष (Absolute), अनन्त सत्ता है, अर्थात् द्रव्य में असंख्य गुण हैं और प्रत्येक गुण शाश्वत तथा असीम या अनन्त सारतत्त्व की अभिव्यक्ति करता है (vi)।

शाश्वत—स्वयं सत्ता है, अर्थात् किसी शाश्वत सत्ता के स्वरूप से ही इसकी कल्पना की जाती है (viii)।

स्वयम्भू—आत्मरचित (Self-caused) वह है, जिसका सारगुण ही सत्ता है या जिसका स्वरूप बिना उसके अस्तित्व को स्वीकार किये नहीं विचार जा सकता है।

द्रव्य (Substance) :—अब द्रव्य वह है, जो आत्मनिहित हो और जिसकी भावना करने में भी किसी अन्य भावना की आवश्यकता न हो, अर्थात् जो आत्मनिर्भर हो और जिसे किसी अन्य वस्तु पर निर्भर न रहना पड़े।¹ देकार्त ने भी द्रव्य की परिभाषा इसी प्रकार दी थी। पर यदि द्रव्य वह है, जिसे किन्हीं अन्य वस्तुओं पर निर्भर न रहना पड़े, तो द्रव्य एक ही हो सकता है, क्योंकि यदि एक से अधिक द्रव्य होंगे तो वे एक दूसरे को सीमित कर देंगे और उनमें पारस्परिक निर्भरता आ

1 A Substance is that which is in itself and conceived through itself, that is, the existence of which does not involve the existence of anything else

जायगी। यदि यह युक्ति सत्य हो तो ईश्वर को छोड़कर आत्मा तथा भौतिक पदार्थ को द्रव्य नहीं कहा जा सकता है। इसलिए स्पिनोजा ने चेतना तथा विस्तार को द्रव्य का गुण माना है, न कि इन्हें स्वयं द्रव्य माना है। अब द्रव्य आत्म-निहित है और इसकी भावना भी अन्य सभी भावनाओं से परे तथा स्वतन्त्र है। द्रव्य को इस प्रकार से मान लेने पर सिद्ध हो जाता है कि यह अनुपम तथा वेजोड है, क्योंकि किसी भी अन्य वस्तु के विषय में सोचने पर हमें उन प्रत्ययों तथा भावनाओं की आवश्यकता पड़ जाती है, जो एक को छोड़कर अनेक वस्तुओं में लागू होती है। जैसे, यदि हम कहें कि यह पुस्तक 'लाल' है, तो यह 'लाल' गुण इस पुस्तक को छोड़कर अन्य वस्तुओं में भी लागू होता है। जैसे हम फूल, कपड़े तथा कलम को भी लाल पाते हैं। स्पिनोजीय द्रव्य में हमें, ऐसी भावना को काम में लाना है जो इसी में लागू हो और अन्य किसी भी वस्तु में लागू न हो। पर मानव-विचार इस प्रकार के किसी गुण की भावना नहीं कर सकता है।¹ अतः, स्पिनोजा इस निष्कर्ष पर आते हैं कि द्रव्य में कोई ऐसा गुण या धर्म नहीं हो सकता है, जो इसे सखी या सगुणी बना सकता है, क्योंकि प्रत्येक सगुणीकरण में द्रव्य सीमित तथा अभावात्मक (Negative) हो जाता है। यदि हम कहें कि ईश्वर पूर्ण है तो यह अपूर्ण नहीं हो सकता है। अतः, स्पिनोजा की उक्ति कि 'every determination is negation', द्रव्य को निर्गुण तथा निराकार समझने में सहायक होती है।

द्रव्य को शुद्ध अभावात्मक प्रत्यय अर्थात् शून्य से बचाने की कोशिश स्पिनोजा ने की है। उन्होंने द्रव्य को ईश्वर कहा है और बताया है कि ईश्वर में असीम तथा असंख्य गुण हैं और प्रत्येक गुण उसकी असीमता को बतलाता है। यहाँ द्रव्य तथा ईश्वर को निर्गुणी न कहकर सगुणी कहा है, पर बताया है कि ईश्वर का गुण उसे सीमित (Determined) न करके उसकी असीमता का बोध करता है। वास्तव में इस कथन से समस्या का केवल शाब्दिक समाधान हो पाता है, क्योंकि मानव किसी ऐसे गुण की कल्पना नहीं कर सकता, जो किसी वस्तु को सीमित न करके उसे असीमित ठहराये। अतः, मानव-दृष्टिकोण में स्पिनोजा का ईश्वर या द्रव्य गुणातीत ही हो सकता है।

ईश्वर एक, असीम, शाश्वत तथा स्वयंभू सत्ता है। अब 'एक' का गुण सख्यात्मक नहीं है, क्योंकि 'एक कहौ तो है नहीं, दोय कहौ तो गारि'। 'एक' का अर्थ है एकत्व (Unity), न कि इकाई की भावना है। असीम का अर्थ है कि ईश्वर में गुण

1 प्रायः, लोग समझते हैं कि This table का 'this' इसी टेबल का बोध कराता है, परन्तु यह भी प्रत्यय है जो टेबल को छोड़कर अन्य वस्तुओं में लागू हो सकता है। 'the' तथा 'this' की व्याख्या के लिए देखें F H Bradley, 'Principles of Logic', Vol. 1—pp. 63-69 (Impression of 1928)

है और प्रत्येक उसकी असीमता का प्रदर्शन करता है। अब स्वयम्भू का अर्थ है कि जो अपने से ही उत्पन्न हुआ है अर्थात् जिसकी सत्ता को बिना माने हुए सोचा ही नहीं जा सके।¹ फिर चूँकि ईश्वर अनादि, अजन्मा तथा स्वयम्भू 'न भूत न भवित न भूय' है और इसलिए सभी कालों से परे, शाश्वत है।²

चूँकि ईश्वर अनादि, अनन्त, शाश्वत तथा अद्वैत सत्ता है, इसलिए सभी वस्तुएँ ईश्वर पर आधारित हैं। वास्तव में देखा जाय तो ईश्वर ही एक निरपेक्ष, परम द्रव्य है और उसको छोड़कर कोई दूसरी सत्ता है नहीं। अतः, सभी वस्तुएँ ईश्वर ही हैं। इसलिए प्रकृति की भी कोई स्वतन्त्र सत्ता है नहीं। जिस प्रकार से वर्ग त्रिभुज का तत्त्व, दिक् है, उसी प्रकार से सभी वस्तुओं का आधार-कारण या मूल हेतु ईश्वर है। अतः, स्पिनोजा ईश्वर में प्रकृति को नहीं, वरन् प्रकृति में ईश्वर ही को पाते हैं। इसलिए स्पिनोजा को ईश्वर-मदमस्त कहा जा सकता है। चूँकि उन्होंने प्रकृति को ईश्वरमय समझा तथा प्रकृति की स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार नहीं की, इसलिए उनके इस सिद्धान्त को अविश्ववाद (Acosmism) कहा जाता है।

चूँकि ईश्वर ही प्रकृति है इसलिए प्रकृति के सम्बन्ध में ईश्वर को दो प्रकार से पुकारा जा सकता है। हम आगे चलकर देखेंगे कि स्पिनोजा के अनुसार विशिष्ट वस्तु का अपना कोई अस्तित्व नहीं है, परन्तु सभी वस्तुओं का योगफल ईश्वर ही है। जैसे यदि हम आलेख पत्र (Graph) को लें तो इसमें असंख्य छोटे छोटे वर्ग रहते हैं, परन्तु इन सब वर्गों की सत्ता तो वही देश है, जो आलेख-पत्र में है। उसी प्रकार से वस्तुओं की अपनी सत्ता नहीं और यदि इनकी कोई सत्ता है तो वह एकमात्र द्रव्य है, जो इनका मूल हेतु है। इस दृष्टिकोण से ईश्वर को *Natura Naturata* या कार्य-प्रकृति कारण-प्रकृति कहा जा सकता है। फिर यदि हम ईश्वर को सक्रिय अन्तर्यामी, अन्तर्व्यापी (Immanent) कारण समझें, जिससे कि विश्व का प्रतिक्षण पालन होता है तो इस रूप में स्पिनोजा ने ईश्वर को '*Natura Naturans*' या प्रकृति-रचयिता कहा है। अतः, विश्व को या तो निष्क्रिय या स्थावर रूप में देखा जा सकता है या सक्रिय विकासात्मक रूप में देखा जा सकता है। दोनों ही दशाओं में विश्व है नहीं और इसके स्थान पर ईश्वर ही की सत्ता है। अतः, 'लाली मेरे लाल की, जित देखीं तित लाल'। जिस

1 "By the cause of itself I mean something of which the essence involves existence, of which the nature is conceivable only as being in existence"

2 "By Eternity, I mean existence itself, so far as it is conceived necessarily and follows solely from the definition of that which is eternal"

इन दोनों परिभाषाओं में देकार्त के ईश्वरसम्बन्धी तात्त्विक प्रमाण की कलक मिलती है। यहाँ भी सत्ता को विचार के द्वारा स्थापित करने की चेष्टा की गयी है।

प्रकार से गोस्वामी तुलसीदासजी ने जगत् को सियाराममय माना है उसी रीति से स्पिनोजा ने विश्व को ईश्वर माना है। परन्तु गोस्वामी के 'राम' साकार ईश्वर हैं और स्पिनोजा के ईश्वर निराकार हैं। यदि स्पिनोजा के ईश्वर निर्गुण, निराकार है तो इनका कहना है कि ईश्वर में असंख्य गुण हैं, किस प्रकार युक्तिसंगत हो सकता है? अतः, हमें अब स्पिनोजा के गुण-सम्बन्धी सिद्धान्त की व्याख्या करनी चाहिए।

गुण (Attributes) — जिस प्रकार से देकार्त के दिये गये द्रव्य-विचार से-स्पिनोजा ने शुद्ध अद्वैतवाद की स्थापना की, उसी रीति से देकार्तीय जड़ तथा चेतना, आत्मा तथा भौतिक पदार्थ, चेतना तथा विस्तार के द्वैतवाद की आलोचना कर स्पिनोजा ने गुण-सिद्धान्त की स्थापना की है। देकार्त ने मन तथा शरीर की ऐसी समस्या खड़ी की थी, जिसका समाधान वे स्वयं नहीं कर सके और स्पिनोजा ने स्पष्ट-तया देखा कि यदि मन तथा शरीर दो स्वतन्त्र द्रव्य हो तो उनके बीच किसी प्रकार का सतोषजनक सम्बन्ध नहीं स्थापित किया जा सकता है। परन्तु मन तथा शरीर मानव में घनिष्ठ रूप से देखे जाते हैं और इसलिये उन्हें द्रव्य न समझकर गुण समझना चाहिए। अब आम या टेबुल में अनेक गुण बिना परस्पर-विरोधी होते हुए पाये जाते हैं। किसी भी आम में रंग, आकार, गन्ध, स्पर्श इत्यादि पाये जाते हैं, परन्तु ये सब गुण एक साथ ही पाये जाते हैं। अतः स्पिनोजा के अनुसार द्रव्य में अनेक गुणों का सहभाव (Co-existence) है और यदि चेतना तथा विस्तार द्रव्य के गुण हैं तो इनमें भी सहभाव ही होगा। अतः, स्पिनोजा के दर्शन में मन तथा शरीर, चेतना तथा विस्तार द्रव्य से गुण में परिणत हो गये हैं और अन्योन्य-क्रियावाद के स्थान पर उनमें सहचारवाद या समानान्तरवाद (Parallelism) हो गया है।

पर यहाँ पर प्रश्न उठता है कि स्पिनोजा ने कहा कि सगुणीकरण से द्रव्य की कमी या उसकी परिमितता टपकती है तो द्रव्य में गुण कहाँ से सम्भव है? इस आपत्ति को दूर करने के लिए स्पिनोजा ने गुण की परिभाषा इस प्रकार की है। गुण वह है, जिसे बुद्धि द्रव्य का सारगुण ग्रहण करती है।¹ फिर उन्होंने यह भी बताया है कि द्रव्य में अनन्त गुण हैं और प्रत्येक गुण द्रव्य की असीमितता की अभिव्यक्ति करता है, परन्तु मानव-बुद्धि असंख्य गुणों में केवल दो, अर्थात् विस्तार तथा विचार, को ही समझ सकती है। इस गुण-सम्बन्धी उक्ति में अनेक प्रश्न छिपे हुए हैं और यहाँ पर दो-चार ही की व्याख्या की जायगी।

हमलोगो ने देखा है कि स्पिनोजा के अनुसार निश्चयीकरण निषेधीकरण के सिद्धान्त (Every determination is negation) और इस उक्ति की सरक्षा करते हुए उन्होंने द्रव्य में अनन्त गुणों का होना बताया है। इन दो विरोधी मतों के बीच

1. "By attribute I mean that which the intellect apprehends as constituting the essence of substance

मेल रखते हुए हम स्पिनोजा के गुण-सिद्धान्त की व्याख्या इस प्रकार कर सकते हैं

यह ठीक है कि सगुणीकरण से परिच्छेदन या सीमायन (Limitation) होता है। जब हम कहते हैं कि अमुक व्यक्ति धनवान् हैं तो वे दरिद्र नहीं कहे जा सकते हैं। परन्तु यदि द्रव्य में अनन्त गुण हों तो उसमें सभी प्रकार के गुण आ जाते हैं। अतः, द्रव्य अनन्तगुणी होने के कारण धनवान् भी और दरिद्र भी, सुखी तथा असुखी भी इत्यादि हो जाता है और उनमें गुणों से परिच्छेदन नहीं आने पाता है। यहाँ पर आपत्ति यही की जा सकती है कि यदि द्रव्य में अनन्त गुण हैं तो व्याघातक गुण के साथ होने की सम्भावना रह जाती है। स्पिनोजा ने इस विषय पर अपने मत को स्पष्ट नहीं किया है, पर वत्तमानकालिक ब्रैडले तथा बोसकेट प्रत्ययवादियों ने बताया है कि परम सत्ता सभी गुणों की सामजस्यपूर्ण समष्टि है और उसकी उन्होंने व्याख्या भी की है। अब वास्तव में किसी द्रव्य में सभी गुण आश्रित हो सकते हैं या नहीं, विवादग्रस्त है। पर स्पष्ट हो जाता है कि यदि हम कहें कि द्रव्य सभी गुणों का धाम है तो किसी भी गुण का यही अभाव नहीं हो सकता है। अतः, यदि द्रव्य में कुछ ही गुणों का होना माना जाय तो सगुणीकरण से द्रव्य सीमायित (Limited) हो जा सकता है, पर यदि इसमें अनन्त गुण का होना मान लिया जाय तो यहाँ सीमायन अथवा परिच्छेदन की अपूर्णता नहीं हो पाती है। अतः, स्पिनोजा ने द्रव्य को अनन्त गुणाश्रयी बताकर every determination is negation की त्रुटियों से बचाने की चेष्टा की है।

फिर स्पिनोजा ने बताया है कि प्रत्येक गुण द्रव्य की असीमता का प्रदर्शन करता है। अब अन्य साधारण गुण किसी वस्तु को सीमित कर देता है, पर यहाँ कहा गया है कि गुण द्रव्य को असीमित कर देता है। हमलोगों ने पहले ही देखा है कि यह शाब्दिक समाधान है, क्योंकि गुण का अपना धर्म ही है कि वह वस्तुओं को परिच्छेदित करके उसे सीमित कर दे। पर यहाँ भी गुणों के असीमायन कार्य के सिद्धान्त से स्पिनोजा ने every determination is negation की कठिनाई से बचने की कोशिश की है।

फिर उपर्युक्त साधनों के अतिरिक्त स्पिनोजा ने एक तीसरी लकड़ी भी लगायी है। उन्होंने बताया है कि ईश्वर के अनन्त गुण में से मानव-बुद्धि केवल विस्तार तथा विचार के दो ही गुणों को ग्रहण कर सकती, और इन दो गुणों में सहचार या समानान्तर सम्बन्ध दिखायी देता है। गुणों के बीच यदि सहचार हो तो उनमें न अन्तर्द्वन्द्व होगा और न एक दूसरे का खडन करेगा। अतः, ईश्वर के अनन्त गुण में सहचार रहने पर उनमें किसी प्रकार की विरोधिता नहीं देखने में आयगी। अपितु, गुणों के सहचार-सम्बन्ध में एक और विशेषता है, जिसका उल्लेख स्पिनोजा के समानान्तरवाद के सम्बन्ध में की जायगी। यहाँ अब स्पिनोजा के गुण-सिद्धान्त की, की दो चार बातों का समालोचनात्मक अध्ययन भी कर लेना चाहिए।

स्पिनोजा ने जो गुण की परिभाषा दी है वह अनेकार्थक है। प्रश्न उठता है कि ये गुण वास्तव में द्रव्य के गुण हैं या जिसे मानव-बुद्धि समझती है, कि ये द्रव्य के सारगुण हैं। यदि हम 'बुद्धि' पर जोर दें तो हमें कहना पड़ेगा कि वास्तव में द्रव्य में क्या सारगुण है, यह हम नहीं जानते हैं, पर जो बुद्धि को आभासित होता है वही हम सारगुण समझते हैं। इस अर्थ में गुण मानवाश्रयी हो जाते हैं और उनकी स्वतन्त्र सत्ता में सदिग्धता चली आती है। परन्तु स्पिनोजा के दर्शन में आत्मनिष्ठता (Subjectivism) का कोई स्थान नहीं है और इसलिए हमें समझना चाहिए कि स्पिनोजा के अनुसार गुण वास्तव में द्रव्यनिष्ठ हैं।

फिर स्पिनोजा के अनुसार द्रव्य में अनन्त गुण हैं और मानव-बुद्धि उनमें से केवल दो ही के जानने में समर्थ होती है। अब यदि बुद्धि दो ही को जान सकती है तो यह कैसे मालूम हुआ कि ईश्वर में अनन्त गुण हैं? फिर यदि बुद्धि जो विचार (Thought) है, विस्तार (Extension) को जो विचार है नहीं, कैसे जान सकती है? और यदि विचार के द्वारा विस्तार को जाना जा सकता है तो ईश्वर के अन्य गुणों को क्यों नहीं जाना जा सकता है? ये सब प्रश्न ऐसे हैं कि इनका उत्तर देना कठिन है। वास्तव में ईश्वर के 'अनन्त गुण' का सिद्धांत किसी युक्ति पर आधारित है नहीं, परन्तु यह सगुणीकरण से अभावीकरण के दोष से बचने के लिए हमारे सामने रखा गया है और इसलिए उपर्युक्त आपत्तियों का वास्तविक समाधान नहीं हो सकता है। अतः, हमें अब देखना है कि स्पिनोजा के समानान्तरवाद की असली व्याख्या क्या है और इससे किस प्रकार से सगुणीकरण के अभावीकरण की समस्या हल हो सकती है।

स्पिनोजा का सहचार या समानान्तरवाद (Parallelism) — स्पिनोजा के अनुसार विस्तार तथा विचार का सहचार पाया जाता है, अर्थात् जहाँ विचार किसी एक रूप में पाया जायगा तो विचार भी तदनुरूप पाया जायगा, जैसे वृत्त विस्तार का उदाहरण है और इसके अनुरूप वृत्त-प्रत्यय देखने में आता है। फिर यदि 'शरीर' विस्तार का उदाहरण हो, तो उसका प्रत्यय अर्थात् 'मन' विचार के अनुरूप सत्ता होगा। अतः, विस्तार के प्रत्येक रूप के अनुकूल विचार का भी रूप पाया जायगा।

उपर्युक्त कथन से आभासित होता है कि विचार तथा विस्तार की दो स्वतन्त्र पट्टियाँ हैं। परन्तु वास्तव में स्पिनोजा विस्तार तथा विचार को एक ही वास्तविकता के दो अवियोज्य पट (Aspects) या पक्ष मानते हैं। जिस प्रकार से किसी चश्मे के एक ही काच के वहिर्गोल (Convex) तथा अन्तर्गोल (Concave) दो पक्ष हैं और जिस प्रकार से एक ही व्यक्ति को रावण तथा दशानन के दो नामों से पुकारा जाता है, उसी प्रकार से विस्तार तथा विचार एक ही सत्ता को व्यक्त करते हैं। फिर विस्तार ईश्वर की असीमता को उसी खूबी से व्यक्त करता है जिस खूबी से विचार व्यक्त करता है। अतः, एक ही सत्ता ईश्वर को हम महाविस्तार समझते और फिर उसे

महाबुद्धि कहते हैं। अतः, भौतिक विश्व तथा बुद्धिगम्य विश्व में किसी प्रकार का अन्तर नहीं है। अब यदि ईश्वर में अनन्त गुण हो तो वे भी इसी एक सत्ता की पूर्णता को व्यक्त करते हैं और इस प्रकार से ईश्वर अपने अनन्त गुण के कारण सीमित नहीं होता है।

स्पिनोजा के समानान्तरवाद से मन तथा शरीर के सम्बन्ध पर नया प्रकाश पड़ता है। शरीर और मन में सहचार है और मन को शरीर का प्रत्यय कहा जा सकता है। परन्तु मन में केवल चेतना ही नहीं है, बल्कि आत्म-चेतना भी है और इसे स्पिनोजा ने शरीर के प्रत्यय का प्रत्यय (Idea of the idea of body) कहा है। परन्तु यदि चेतना शरीर के अनुरूप हो तो वास्तव में शरीर में आत्म-चेतना के अनुरूप कुछ भी नहीं दीखता है। यहाँ पर बोसकेट ने बताया है कि मन मस्तिष्क की सामूहिक तथा सम्बद्ध कार्यवाही का ही दूसरा नाम है। इसे अलेक्जैण्डर ने प्रकृतिवाद (Naturalism) में परिणत कर दिया है। उन्होंने कहा है कि मन मस्तिष्क ही है। अतः, मन तथा शरीर को एक ही मान लेने से इसमें प्राकृतिकवाद तथा प्रत्ययवाद दोनों चले आते हैं। जो मस्तिष्क को मन की अभिव्यक्ति समझते हैं वे बोसकेट के समान इससे प्रत्ययवाद का निष्कर्ष निकालते हैं, और जो मन को मस्तिष्क ही मानते हैं, वे स्पिनोजा के सहचारवाद से भौतिकवाद तथा प्राकृतिकवाद का निष्कर्ष स्थापित कर लेते हैं।

प्रकार (Modes) का सिद्धान्त— विश्व की विशिष्ट वस्तुओं को प्रकार कहा जा सकता है। परन्तु विशिष्ट वस्तुएँ सीमित हैं और ईश्वर अथवा परम द्रव्य असीमित हैं। अतः, प्रश्न उठता है कि असीमित ईश्वर से सीमित विशिष्ट वस्तुओं की व्याख्या किस प्रकार हो सकती है? अतः हमें स्पिनोजा के प्रकार-सिद्धान्त की व्याख्या करनी चाहिए।

द्रव्य या ईश्वर के रूपान्तर (Affections or modifications) को प्रकार कहा जा सकता है, या प्रकार वह है जो अन्य वस्तुओं में हो अथवा अन्य वस्तुओं के द्वारा सोचा जा सके*। अब प्रकार की अपनी कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। इसका सम्बन्ध द्रव्य से उसी रीति से है जिस रीति से तरंगों का सम्बन्ध समुद्र से है। बिना तरंगों के समुद्र हो सकता है, परन्तु बिना समुद्र के तरंगें संभव नहीं हो सकती हैं। यदि तरंगों की क्षणभंगुरता पर हम ध्यान दें तो सभी 'प्रकार' क्षणिक हैं और उनका अस्तित्व कोई स्थान नहीं रखता है। परन्तु तरंगें भी समुद्र के अंग हैं और इसलिए उनमें भी वास्तविकता है, चाहे उनकी वास्तविकता कुछ ही क्षणों की क्यों न हो। प्रकार के प्रति ये दोनों मत हो सकते हैं। हम यदि विश्व की सभी विशिष्ट

*"By mode, I understand affections of substance, or that which is in another, through which is also conceived"

वस्तुओं को क्षणिक 'प्रकार' मान लें तो विश्व भ्रम हो जाता है और यदि प्रकारों को द्रव्य का ही अंश मान लें तो विश्व की अपनी वास्तविकता गरहित रह जाती है। हमें प्रकार के प्रसंग में विधि के प्रति किसी निर्णय को अपनाना है और इसलिए इनकी अन्य बातों पर भी हमें ध्यान देना है।

प्रकार दो तरह के हैं अर्थात् सीमित (Finite) और असीमित (Infinite) प्रकार। ऐसा मालूम देता है कि स्पिनोजा की तन्त्र मीमांसा में गोपान-धर्म (Hierarchy) है। सबसे पहले द्रव्य और उसके चार गुण का स्थान आता है। तब असीमित प्रकार का और अन्त में सीमित प्रकार का स्थान आता है। असीमित प्रकार वह है, जो द्रव्य के गुणों का अनिवार्य रूपान्तर हो या गुण के अनिवार्य रूपान्तर का रूपान्तरित रूप हो*। अतः, विचार का असीमित प्रकार असीमित बुद्धि (Intellect) है तथा विस्तार का असीमित प्रकार गति-विश्राम (Motion and rest) है। इसलिए असीमित प्रकार से शायद स्पिनोजा का अर्थ है कि सभी विशिष्ट तथा नीमित प्रकारों का सामान्य धर्म है। जैसे हम कहते हैं कि विशिष्ट मानव आज है और कल नहीं, परन्तु मानव शाश्वत है; ठीक उसी रीति से विश्व की विशिष्ट वस्तुएँ क्षणिक हैं, परन्तु विश्व स्वयं शाश्वत है। इस अर्थ में असीमित बुद्धि वह शुद्ध चेतना है, जिसमें सभी विशिष्ट मानव-विचार पाये जाते हैं। अब मानव-विचार में विकार या परिवर्तन रहता है, परन्तु असीमित रूप में शुद्ध चेतना में कोई विकार नहीं आता है। इस अर्थ में स्पिनोजीय शुद्ध चेतना वेदान्त के ब्रह्म-चित्, काण्ट की 'सप्रत्यक्ष की सश्लिष्ट एकता' (Synthetic unity of apperception) तथा अलेक्जेंडर के असीमित ईश्वर के प्रत्यय में प्रतिध्वनित हो सकती है। फिर विस्तार के असीम प्रकार को गति-विश्राम कहा गया है, अर्थात् बाह्य भौतिक जगत् यद्यपि क्षणिक वस्तुओं का धाम है, तथापि यह सभी वस्तुओं के सामान्य धर्म के रूप में या उसके योगफल के रूप में शाश्वत है। यदि हम विशिष्ट वस्तुओं को लें तो इसकी तह में अणु है और अणुओं की तह में केवल वह असीम विस्तार का रूप है, जिसे गति-विश्राम कहा जा सकता है। अतः, विस्तार को स्पिनोजा ने वैसा निष्क्रिय नहीं समझा है जैसा देकार्त ने समझा था, क्योंकि देकार्त के अनुसार भौतिक जगत् में गति ईश्वर की बाह्य देन है। अब स्पिनोजा के 'गति-विश्राम' का अर्थ यान्त्रिक नियमों से लगाया गया

* "Every mode which exists both necessarily and as infinite, must necessarily follow, either from the absolute nature of some attribute of God or from an attribute modified by a modification which exists necessarily and as infinite"

† समसामयिक शासुएल अलेक्जेंडर स्पिनोजा से बहुत प्रभावित हुए थे और उन्होंने स्पिनोजा के सम्बन्ध में कई लेख लिखे हैं। उन्होंने अपने मित्रों में कहा था कि मैं समसामयिक स्पिनोजा हूँ और वाइटहेड लाइवनिट्स है।

है। अतः, स्पिनोजा के अनुसार भौतिक जगत् का शाश्वत रूप इसके यान्त्रिक नियम है, परन्तु ये वस्तुएँ जिनमें यह लागू होता है वे केवल सीमित प्रकार हैं, जिनकी अपनी कोई सत्ता नहीं है। फिर चूँकि गति-विश्राम या यान्त्रिक नियमों की सत्ता असीम प्रकार की सत्ता है, वल्कि असीम द्रव्य की, इसलिए यान्त्रिक नियम बिना काल को सत्य माने संभव नहीं हो सकते हैं। अतः स्पिनोजा के अनुसार काल की सत्यता इसी भौतिक जगत् के लिए है, परन्तु परम द्रव्य में उसकी सत्यता संभव नहीं है। इसलिए विस्तार के असीम प्रकार के सिद्धान्त में यान्त्रिक भौतिकवाद तथा वेदान्त की व्यावहारिक सत्ता की झलक आ जाती है, क्योंकि वेदान्तीय व्यावहारिक जगत् में भी काल को सत्य माना जाता है।

स्पिनोजा का शून्यवाद — हमलोगों ने देखा है कि स्पिनोजा के अनुसार असीमित तथा सीमित प्रकारों के दो वर्ग हैं। सीमित प्रकार के अन्तर्गत विश्व की विशिष्ट वस्तुएँ आती हैं। इनके विषय में स्पिनोजा का कहना है कि इनकी अपनी सत्ता है नहीं। पर फिर कहा है कि यदि इन्हें शाश्वत दृष्टिकोण से देखा जाय तो इनके अन्दर भी सत् है। अतः, यदि वस्तुओं को कालिक या सामयिक (Temporal) समझा जाय तो ये केवल सीमित प्रकार हैं और इनकी अपनी कोई सत्ता नहीं है, और यदि इन्हें अकालिक तथा शाश्वत रूप में देखा जायगा तो इनमें सत् है। यदि हम इस मत को लें तो वास्तव में वस्तुओं की यथार्थता इनकी कालिकता पर निर्भर करती है और इसलिए जब विशिष्ट वस्तुओं के कालिक रूप को असत्य ठहराया जाता है तो वास्तव में वस्तुओं का तिरोभाव होता है और स्पिनोजा का दर्शन शून्यवाद हो जाता है। पर हमें देखना है कि सीमित प्रकार कैसे शाश्वत रूप में होकर समझा जा सकता है।

स्पिनोजा बराबर ज्यामितिक उपमा को काम में लाते हैं। जैसे, यदि हम एक आलेख-पत्र (Graph) ले लें, तो इसके अन्दर के छोटे-छोटे वर्ग सीमित प्रकार कहे जा सकते हैं। परन्तु प्रत्येक छोटा वर्ग, जैसे 'क' इसलिए 'क' अपने चारों ओर के आठ अन्य वर्गों से घिरा है, फिर इन आठ वर्गों में से सबको लिया जाय तो वे भी इसलिए वर्ग हैं कि अन्य वर्गों से घिरे हैं और इस रीति से वर्गों का वर्गपन शृंखलाओं में आबद्ध है। इसलिए स्पिनोजा का कहना है कि विशिष्ट वस्तुपन ईश्वर से नहीं, परन्तु वस्तुओं की शृंखला से आबद्ध है और वस्तुओं की इस दृष्टिकोण से उनमें सत्ता नहीं है। परन्तु फिर भी उन वर्गों की आधारभूमि में आलेख का दिक् है और जितने भर उनमें दिक् है उतने भर उनमें वह सत् का रूप है, जो दिक् में है। यदि सभी वर्गों के घेरे को हटा दिया जाय तो वर्ग अन्तर्हित हो जायेंगे और उनकी शुद्ध सत्ता 'देश' शेष रह जायगी। अतः, यदि वस्तुओं का नाम-रूप तथा अन्य धर्म हटा दिये जायें तो उनका शुद्ध सत् (Being or existence) रह जायगा। चूँकि शुद्ध सत् अनादि है,

इसलिए यदि वस्तुओं को सत् रूप में देखा जाय तो वे शाश्वत सत् में विलीन हो जाती हैं। अतः सीमित प्रकार या विशिष्ट वस्तुओं को हम जिस रीति से समझें उनकी वास्तविकता नष्ट हो जाती है। यदि विशिष्ट वस्तुएँ विशिष्ट रूप में हो तो स्पिनोजा के अनुसार वे द्रव्य या ईश्वर से सिद्ध नहीं होती हैं और यदि उन्हें शाश्वत रूप में लें तो उनकी विशिष्टता या सभी धर्म लुप्त हो जाते हैं और वस्तुओं का वस्तुपन ही नष्ट हो जाता है। अतः, पारमार्थिक दृष्टिकोण में वस्तुएँ तिरोहित हो जाती हैं और उनकी जगह पर शुद्ध सत् रह जाता, जो शून्य के बराबर ही समझा जा सकता है। यदि हम कोई चीज लें और कहें कि इसमें न कोई रंग-रूप, नाम, आकार इत्यादि है तो यह नहीं ही के बराबर कही जायगी।

पर, यहाँ पर आपत्ति की जा सकती है कि असीमित प्रकार की वास्तविकता मानी गयी है और इसलिए स्पिनोजा का दर्शन शून्यवादी नहीं है। पर असीमित प्रकार, चाहे वह शुद्ध चेतना की हो या गति विश्राम की हो, अवास्तविक है। ऐसी शुद्ध चेतना, जिससे सभी विचारों, कल्पनाओं तथा भावनाओं का सामान्य धर्म ही तात्त्विक सत्यता हो सकती है, पर मनोवैज्ञानिक सत्यता नहीं। मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से किसी भी चेतना में विशिष्ट विचार, चाहे वह टेबुल का हो या घर का हो या शरीर का हो इत्यादि, अवश्य होगा। शुद्ध चेतना को तात्त्विक सत्ता के अतिरिक्त वास्तविक मानने का दोष हेगेल तथा हेगेलवादियों का है। उसी रीति से गति-विश्राम को विश्व का आधार यान्त्रिक नियम समझा गया है। परन्तु यदि वस्तुएँ या घटनाएँ, जिनमें यह लागू हो सकता है। सत्य नहीं हैं, तो ये नियम भी असत्य हो जाते हैं। फिर ये यान्त्रिक नियम तभी सत्य हैं जब काल की सत्यता मान ली जाय। परन्तु स्पिनोजा के अनुसार परम द्रव्य या ईश्वर अकालिक तथा अनादि है और इसलिए ये नियम भी पारमार्थिक दृष्टिकोण से असत्य हैं। अतः, असीम प्रकार भी अन्त में तिरोहित हो जाता है। परन्तु जिसे हम जगत् कहते हैं, वह या तो असीम या असीमित प्रकार है। और यदि यह सत् नहीं हो तो सम्पूर्ण जगत् मिथ्या हो जाता है। इसलिए स्पिनोजावाद को शून्यवाद कहा गया है।

स्पिनोजा का सर्वेश्वरवाद (Pantheism) — अब देखा जाय तो सीमित प्रकार या विशिष्ट वस्तुएँ असीमित प्रकार में विलीन हो जाती हैं और अन्त में असीमित प्रकार द्रव्य या ईश्वर की सत्ता में अन्तर्हित हो जाते हैं। इसलिए ईश्वर की ही शुद्ध सत्ता रह जाती है। अतः, स्पिनोजा के दर्शन में ईश्वर को छोड़कर सभी मिथ्या हो जाता है। इसीसे हेगेल ने स्पिनोजा की आलोचना करते हुए कहा था कि स्पिनोजीय ईश्वर सिंह की वह माँद है जिसमें सभी वस्तुएँ तिरोहित हो जाती हैं और उससे कोई भी वस्तु यथार्थ रूप में होकर नहीं निकलती नजर आती है।¹

1 'Spinoza's Absolute is a lion's den to which all footprints

चूँकि स्पिनोजा के अनुसार सभी वस्तुओं में केवल एक ईश्वर ही की सत्ता सत्य है, इसलिए उन्हें सर्वेश्वरवादी कहा गया है। अब सर्वेश्वरवादी को दर्शन तथा ईश्वर-शास्त्र (Theology) के दो दृष्टिकोण से देखा जाता है। जब यह कहा जाता है कि विश्व और मानव की सभी अनुभूतियों का एक मूल तत्त्व है, जिसे ईश्वर के नाम से पुकारा जाता है तो इस सर्वेश्वरवाद को अद्वैतवाद (Monism) कहा जाता है। अब फिर यदि इस ईश्वर को मानव-पूजा का एकमात्र लक्ष्य समझा जाता है तो यह धार्मिक सिद्धान्त हो जाता है। अब स्पिनोजा के सर्वेश्वरवाद को हम जिस दृष्टिकोण से समझे, यह असन्तोषजनक ठहरता है।

अब दर्शन का मुक्त्य उद्देश्य है कि सभी मानव-अनुभूतियों को शृंखलाबद्ध तथा क्रमबद्ध करके एक सूत्र में बाँध दिया जाय। चूँकि स्पिनोजा ने सभी अनुभूतियों को एक ही ईश्वर की सत्ता से स्पष्ट करने की कोशिश की है, इसलिए कहा जा सकता है कि एकता का दार्शनिक उद्देश्य स्पिनोजीय सर्वेश्वरवाद में प्राप्त हो जाता है। परन्तु एकता शून्यवाद की भी हो सकती है और एकता अनेक वस्तुओं की सामंजस्यपूर्ण क्रमबद्धता से भी हो सकती है। शून्यात्मक एकता वह है, जिसमें विशिष्ट वस्तुओं का लोप या तिरोभाव हो जाता है। इसलिए इसे झूठी या मिथ्यापूर्ण एकता कहा जाता है। चूँकि स्पिनोजीय सर्वेश्वरवाद में उस एकात्मक सत्ता की स्थापना की गयी है, जिसमें विशिष्ट वस्तुओं की सत्यता तिरोहित हो जाती है, इसलिए इसे असन्तोषजनक शून्यात्मक एकता कहा जा सकता है। इसी बात को दूसरे शब्दों में कहा गया है कि स्पिनोजा में सम्पूर्ण एकता न होकर केवल आशिक एकता है। इसमें लम्बरूपी (Vertical) एकता है, पर क्षैतिज (Horizontal) एकता नहीं है।¹ हमलोगों ने देखा है कि स्पिनोजा के दर्शन में सीमित, एव असीमित प्रकार के पश्चात् द्रव्य की सत्ता है और इसे हम शृंखलाकार (Pyramid) रूप में दिखा सकते हैं। अब व्यावहारिक जीवन की वस्तुएँ आधार में या क्षितिज की दिशा में हैं और जैसे-जैसे हम ऊर्ध्वगामी होते हैं वैसे-वैसे व्यावहारिक वस्तुओं की क्षीणता हो जाती है और द्रव्य तक पहुँचकर ये तिरोहित हो जाती हैं, इसलिए इसमें क्षैतिज या व्यावहारिक विशिष्ट वस्तुओं की अवहेलना की गयी है। अतः, स्पिनोजा का विचार-पक्षी धरती की गन्दगी तथा हवा के शोको से बचने के लिए सुदूर व्योम में विचरना चाहता है जहाँ की हवा क्षीण तथा निर्मल है, पर जहाँ उस का दम भी घुटने लगता है। इस उत्तुंग व्योम की निर्मलता से क्या लाभ जब दम ही घुटने लगे ?

फिर स्पिनोजा के सर्वेश्वरवाद को धर्म-विज्ञान के दृष्टिकोण से भी सतोष-

point, but from which none returns”

1 “Hence the abstract monism reaches vertical consistency at the cost of horizontal reality”

जनक नहीं कहा जा सकता है। यह ठीक है कि ईश्वर और मानव पुजारी में आशिक-त्तादात्म्य (Identity) रहना चाहिए, क्योंकि यदि ईश्वर, पुजारी के सोच-विचार तथा आकाक्षाओं से एकदम परे हो तो पुजारी के क्रन्दन को ईश्वर समझ न पायगा और ईश्वर-वन्दना निरर्थक हो जायगी। इसलिए ईश्वर को विश्वातीत तथा मानवातीत (Transcendent) पूर्णतया नहीं होना चाहिए। परन्तु यदि ईश्वर पूर्णतया विश्व-व्यापी (Immanent) हो जाय तो भी वन्दना का स्थान नहीं रह जाता है, क्योंकि यहाँ मानव ईश्वर की सत्ता में वैसे ही विलीन हो जाता है जैसे पानी की बूंदें सागर में विलीन हो जाती हैं। इस हालत में पुजारी का ईश्वर से पूर्णतया आत्मसात् (Identification) हो जाता है। वह वेदी जिस पर फूल चढ़ाया जाय, वह फूल जो देवता की सेवा में अर्पित किया जाय, वह भक्त जो हाथ जोड़कर खड़ा होता है और वह देवता जिसकी पूजा होती है सब एक ही हो जाते हैं। तब कौन किसकी पूजा करे? या तो सभी पूज्य हो जाते या सभी पुजारी हो जाते हैं, परन्तु पूज्य और पुजारी की दो स्वतन्त्र सत्ता नहीं रह पाती है। अब स्पिनोजा के सर्वेश्वरवाद में जहाँ तक विश्व, मानव तथा विशिष्ट वस्तुओं की सत्यता है, वह एकमात्र द्रव्य या ईश्वर की सत्ता है और सभी ईश्वर में लय हो जाते हैं और इस हालत में ईश्वर तथा मानव में इतनी भी दूरी नहीं रहती कि पूजा की संभावना हो। अतः, स्पिनोजा के सर्वेश्वरवाद में धर्म तथा पूजा का स्थान नहीं रहता है। यही कारण है कि ब्रैंडले तथा वेदान्त में सगुण ब्रह्म की सत्यता व्यावहारिक जगत् तक ही सीमित मानी गई है और पारमार्थिक दृष्टिकोण से स्पिनोजीय सर्वेश्वरवाद धर्म को प्रश्रय न दे सकने के कारण असतोषजनक समझा गया है।

यदि सब कुछ ईश्वर ही है तो जो कुछ होता है उसे 'ईश की मौज' कहा जा सकता है। स्वयं स्पिनोजा का कहना है कि विश्व की तथा मानव की सभी क्रियाएँ उसी रीति से ईश्वर से निकलती हैं जिस रीति से त्रिभुज के सभी कोणों को मिलाकर दो समकोण के बराबर होना त्रिभुज के स्वरूप से संभव होता है। ऐसी दशा में मानव अपनी प्रतिक्रियाओं के लिए उत्तरदायी नहीं कहा जा सकता है। वह ईश्वर के हाथ में 'नट की कठपुतली' हो जाता है। स्पिनोजा ने बार-बार बतलाया है कि मानव में अपनी इच्छा की स्वतन्त्रता भ्रम है। जिस प्रकार से मदिरा से मत्त होकर व्यक्ति आर्य-बार्य करता है और उसे आभासित होता है कि वह स्वतन्त्र इच्छा से बकवास करता है, ठीक उसी रीति से मानव को मालूम देता है कि वह अपनी क्रियाओं को अपनी स्वतन्त्र इच्छानुसार सम्पादित करता है। पर मानव को अपनी इच्छा की स्वतन्त्रता कितनी ही सत्य क्यों न मालूम पड़े, उसकी क्रियाएँ नियतिवाद (Determinism) की उसी कठोरता से संचालित होती हैं जिस कठोरता से पत्थर चूना यंत्र की क्रियाएँ संचालित होती हैं। अब यदि हम मान लें कि मानव में इच्छा

स्वतन्त्र है नहीं, तो वह अपने काम की अच्छाई या बुराई के लिए उत्तरदायी न होगा और जब व्यक्ति अपने काम की अच्छाई-बुराई का उत्तरदायी न हो तो उसमें नैतिक निर्णय की गुंजाइश नहीं रह पाती है। अतः स्पिनोजा के सर्वेश्वरवाद में नैतिकता (Morality) का स्थान नहीं रहता है। इसलिए भी स्पिनोजीय सर्वेश्वरवाद को असतोपजनक समझा जाता है। परन्तु स्पिनोजा का परम उद्देश्य यही था कि उसके चिंतन से मानव-चरित्र सुधारा जाय और मानव को चिरशान्ति मिल जाय। अतः, हमें देखना है कि जब स्पिनोजा इच्छा-स्वातन्त्र्य को अस्वीकार करते हैं तो वे किस प्रकार अपने आचार-दर्शन की व्याख्या करते हैं।

स्पिनोजा का आचार-दर्शन (Ethics) — स्पिनोजा के अनुसार व्यक्तियों को जीवन में अशांति इसलिए रहती है कि उन्हें अस्थायी वस्तुओं पर ममता हो जाती है। जब वे वस्तुओं, जिनमें मन लगा रहता है, नष्ट हो जाती हैं तो मानव शोकातुर हो जाता है। यदि हमारा मन शाश्वत तथा स्थायी वस्तुओं पर टिका रहेगा तो न हम उन्हें कभी खोयेंगे और न हमें शोक-विह्वलता होगी। अतः हमारा उद्देश्य होना चाहिए कि हम शाश्वत सत्ता की खोज करें और उसे प्राप्त करें। इसलिए हमें चाहिए कि सच्चे ज्ञान-मार्ग को जानें, जिसके आधार पर शाश्वत सत्ता पर हमारा मन टिक जाय। अतः स्पिनोजा, सुकरात तथा भारतीय परम्परा की उस परिपाटी की पुष्टि करते हैं जिसके अनुसार सच्चे ज्ञान से ही सत्य नैतिकता प्राप्त हो सकती है। अब अपनी तत्त्व-मीमांसा के आधार पर वे नैतिकता को कोई स्थान नहीं देते हैं, पर जब वे व्यावहारिक क्षेत्र में उतर आते हैं तो वे अपनी तत्त्व-मीमांसा की कठोरता को ढीला कर देते हैं। हम आगे चलकर देखेंगे कि यही बात काण्ट में भी पायी जाती है। उन्होंने भी शुद्ध या सैद्धान्तिक बुद्धि (Pure reason) के कठोर निष्कर्षों को व्यावहारिक बुद्धि (Practical reason) की व्याख्या में शिथिल कर दिया है। आचार-दर्शन में स्पिनोजा ने स्वीकार किया है कि मानव को कोरा सीमित प्रकार नहीं समझा जा सकता और उसमें भी ईश्वरीय अंश है, जिससे वह परम लक्ष्य को प्राप्त कर सकता है। फिर उन्होंने मानव में क्षतनी स्वतन्त्रता भी स्वीकार की है, जिससे वह अपनी गिरी हुई दशा से ऊपर उठ सकता है। अतः, हमें जानना चाहिए कि स्पिनोजा के अनुसार वह कौन सच्चा ज्ञान-मार्ग है, जिसके आधार पर मानव ऊपर उठ सकता है।

ज्ञान-मार्ग की सीढ़ियाँ — मानव मन का तत्त्व है कि उसमें भावनाएँ या प्रत्यय हों। इसलिए स्पिनोजा बुद्धि को मुख्य स्थान देकर संकल्प (Will) की उपेक्षा करते हैं। परन्तु मानव में सभी प्रकार के ज्ञान पर्याप्त नहीं कहे जा सकते हैं। ज्ञान की भी सीढ़ियाँ हैं। सबसे निम्नकोटि का ज्ञान कल्पना (Imagination), मध्यकोटि का ज्ञान युक्तिपूर्ण विचार तथा उत्तम कोटि का ज्ञान सहजबुद्धि अथवा प्रतिमान

(Intuition) कहा जा सकता है। कल्पना वह ज्ञान-मार्ग है, जिसके अनुसार सभी वस्तुएँ अपनी विशिष्टता तथा पृथक्ता में दिशायी देती हैं। यदि हम आने-जाने के वर्गों की उपमा फिर से याद करें तो हम कह सकते हैं कि प्रत्येक वस्तु को अपनी विशिष्टता में देखने पर काल्पनिक ज्ञान होता है। परन्तु वस्तुएँ वास्तव में एक-दूसरे से अलग तो हैं नहीं। जिस प्रकार से प्रत्येक वर्ग का वर्गण अन्य वर्गों में निर्धारित होता है, उसी रीति से प्रत्येक वस्तु का अपना वस्तुगत अन्य वस्तुओं के श्रृङ्खलाक्रम में निर्धारित होता है। अब युक्तिपूर्ण अथवा अनुमान-सम्बन्धी ज्ञान के आधार पर हम कारण-कार्य की श्रृङ्खला को जानने की कोशिश करते हैं। उस यौक्तिक ज्ञान (Rational Knowledge) में कुछ हद तक वस्तुओं की पृथक्ता दूर हो जाती है क्योंकि बुद्धि उन नियमों की स्थापना करती है, जिनमें अनेक घटनाएँ सूत्रबद्ध हो जाती हैं। बुद्धि वस्तुओं की एकता को सामान्य प्रत्ययों (Communes notions) के आधार पर प्राप्त करती है। सामान्य प्रत्यय वे हैं, जो एक प्रकार की वस्तुओं के सामान्य धर्म को बताते हैं, जैसे, मानव की विवेकशीलता को व्यक्तियों का सामान्य धर्म कहा जा सकता है।

परन्तु, बुद्धि से भी सच्चा ज्ञान नहीं मिलता है, क्योंकि यौक्तिक ज्ञान वस्तुओं की एकता को सम्पूर्णतया स्थापित नहीं कर पाता है। उदाहरणार्थ विज्ञानों में अनेक नियमों की स्थापना की जाती है, जिनके आधार पर हमारी अनुभूतियों में अच्छी सुव्यवस्था आ जाती है। अब यद्यपि इन नियमों के आधार पर हमारी अनुभूतियाँ सुसंगठित हो जाती हैं, तथापि स्वयं इन नियमों को सुव्यवस्थित होने की आवश्यकता पड़ जाती है। अतः वैज्ञानिक नियमों के बीच एकत्व स्थापित करने के लिए यौक्तिक ज्ञान के उच्चतर स्तर की आवश्यकता हो जाती है, जिसके आधार पर पूर्ण एकता प्राप्त की जा सके। यही बात काण्ट में भी देखी जाती है, जिन्होंने वैज्ञानिक ज्ञान में से भी ऊपर आदर्श एकता को प्राप्त करने के लिए प्रज्ञा के तीन प्रत्ययों की बात कही है। फिर युक्तिपूर्ण ज्ञान असाक्षात् (Indirect or discursive) हुआ करता है, जैसे हम कहते हैं कि 'अ' बराबर है 'स' के, क्योंकि 'अ' तथा 'स' दोनों में से प्रत्येक बराबर है 'ब' के। 'ब' के माध्यम से 'अ' तथा 'स' की बराबरी सिद्ध होती है। परन्तु सच्चा ज्ञान अमाध्यमिक तथा साक्षात् होना चाहिए। इस प्रकार का ज्ञान सहजबुद्धि द्वारा प्राप्त होता है।

सहजबौद्धिक ज्ञान वह है, जिसमें ईश्वर के सार गुण और वस्तुओं के तत्त्व के बीच सम्बन्ध स्थापित किया जाता है।¹ यह वस्तुओं का साक्षात् ज्ञान है, जिसके अनुसार एक ही क्षण में सब वस्तुएँ ईश्वर की सत्ता से सम्बद्ध दीखती हैं। यौक्तिक

1 "Intuitive knowledge is that kind of knowing which proceeds from an adequate idea of the formal essence of attributes of God to the adequate knowledge of the essence of things

ज्ञान में हम आशिकता से पूर्णता (wholeness) की ओर प्रगति करते हैं। पर सहज बौद्धिक ज्ञान में पूर्णता से अश की ओर प्रस्थान किया जाता है। जो बातें वर्षों के परिश्रम के बाद बुद्धिग्राह्य होती हैं, उन्हें सहजबुद्धि एकक्षण में जान लेती है। उदाहरणार्थ कहा जाता है कि अद्भुत अजन लगाने पर योगी दूर देशान्तरो की बात झट जान लेते हैं, जिन्हें साधारण व्यक्ति तार या वेतार द्वारा जानते हैं। सहजबुद्धि सभी वस्तुओं को ईश्वर से होती हुई देखती है और चूंकि ईश्वर सर्वकालीन सत्ता है, इसलिए इसमें भूत, वर्तमान तथा भविष्य सभी काल तिरोहित हो जाते हैं। इसलिए सहजबुद्धि सभी वस्तुओं को शाश्वत रूप में पाती है (Sub specie aeternitatis)। सहजबौद्धिक तथा यौक्तिक ज्ञान में निम्नलिखित अन्तर है

(क) यौक्तिक (Intellectual) ज्ञान सामान्य धर्मों में निहित होता है। परन्तु सामान्य धर्म विशिष्ट धर्मों की अवहेलना से सम्भव होता है और इससे वस्तुओं की वास्तविकता, जो इनकी विशिष्टता पर निर्भर करती, युक्तियों के आधार पर नहीं जानी जाती है। परन्तु सहजबुद्धि किसी भी वस्तु को उसकी सम्पूर्ण विशिष्टता के साथ जानती है। जैसे, यदि हम किसी गुलाब के सम्पूर्ण सौन्दर्य को एक ही क्षण में ले आना चाहें तो उस फूल की सम्पूर्ण विशिष्टता को सामंजस्यपूर्ण रूप से देखना होगा। अब सहजबुद्धि वस्तुओं को सत्ता की सम्पूर्णता में देखती है और इसलिए इस प्रकार का ज्ञान वास्तविक वस्तुओं का होता है।

(ख) फिर यौक्तिक ज्ञान असाक्षात् तथा माध्यमिक होता है, जिसका उदाहरण ज्यामितीय सिद्धियों में देखा जाता है। परन्तु सहजबुद्धि सभी वस्तुओं की तत्क्षण, साक्षात् रीति से ग्रहण कर लेती है।

(ग) यौक्तिक ज्ञान वस्तुओं की पृथक्ता को दूर कर उन्हें नियमबद्ध कर लेता है। पर इसका सूत्रीकरण अधूरा होता है। सभी वस्तुओं का पारमार्थिक सूत्रीकरण सहजबुद्धि के ही आधार पर संभव होता है।

स्पिनोजा के अनुसार सहजबुद्धि के ही आधार पर व्यक्तियों को परमानन्द प्राप्त हो सकता है। यह बात स्पिनोजा के 'बन्धन तथा मुक्ति' (Bondage and freedom) के प्रसंग में स्पष्ट होती है और अब हम इस प्रसंग को व्याख्या करेंगे।

मानव-बन्धन—स्पिनोजा के अनुसार सभी वस्तुओं में अपनी प्रेरणा-शक्ति (conatus) है, जिसके अनुसार वे अपनी स्थिति में जारी रहती हैं। इस प्रेरणा शक्ति को विस्तार तथा चेतना—दोनों दृष्टिकोणों से स्पष्ट किया जा सकता है। जीवों के अन्दर की इस प्रेरणा शक्ति को प्राणशक्ति (Vitality) कहा जा सकता है। अतः मानव में भी प्राणशक्ति है, जिसके कारण मानव अपनी जीवित स्थिति में कायम रहता है। यह प्राणशक्ति या तो बाह्य कारणों से या आन्तरिक गतियों से नियन्त्रित

हो सकती है* । यदि प्राणशक्ति बाह्य कारणों से नियन्त्रित हो तो इससे निष्क्रिय भाव (†) (Affection or passion) कहते हैं । इसी निष्क्रिय भाव के अन्तर्गत सुख, असुख तथा कामना आती हैं । परन्तु यदि प्राणशक्ति आन्तरिक कारणों से ही नियन्त्रित हो तो इसे स्वतन्त्र क्रिया कहा जा सकता है । यदि भाव से आत्म-प्रेरण-शक्ति (Self-Preservation) में बल मिल जाय तो इसे सुख-भाव (Pleasure) कहते हैं, और यदि इस आत्म-प्रेरण-शक्ति में भाव से क्षीणता आ जाय तो इसे दुःख या असुख भाव कहते हैं । चूँकि भाव बाह्य कारणों से होता है । जिनपर जीवों का कोई अधिकार नहीं रहता है, इसलिए इसे हम उनका बन्धन या दासता कह सकते हैं । आत्म-प्रेरण-शक्ति से मुक्त होने का दूसरा नाम है छुटकारा तथा मुक्ति ‡

मानव-भक्ति तथा स्वतन्त्रता— स्पिनोजा इच्छा-स्वातन्त्र्य को न तो इश्वर में और न मानव में स्वीकार करते हैं । इसलिए इनके अनुसार सभी घटनाएँ नियति-नियमों में जकड़ी हुई हैं । इस दशा में उसी क्रिया को स्वतन्त्र कहा जाता है जो किसी वस्तु के अपने स्वरूप से ही संचालित हो । यदि मानव-व्यवहार आत्म स्फुरित भावना से ही संचालित हो तो इसे स्वतन्त्र व्यवहार कहा जाता है । अतः, आत्म-नियन्त्रित (Self-determined) व्यवहार को ही स्वतन्त्र व्यवहार कहा जा सकता है । आत्म-स्फुरित भावना वह है, जो मानव से आत्म-सत्ता के तत्त्व से निर्देशित हो ‡

*“By pleasure I mean a passive state by which the mind passes to a greater, by pain a passive state by which it passes to a lesser perfection” By ‘perfection’ is meant the enhancement of bodily or mental power in the struggle of self-preservation

‡ चूँकि स्पिनोजा तो देकातीय मन के द्विविभाजन को ही मानते हैं, इसलिए निष्क्रिय भाव तथा गत्यात्मक सवेग (Emotions) को एक ही शब्द ‘passion’ में व्यक्त करते हैं । ‘Passion’ का शाब्दिक अर्थ है उस स्थिति से, जिसमें व्यक्ति निष्क्रिय हो और अन्य वस्तुएँ उन पर अपना प्रभाव डालें । परन्तु यद्यपि भाव (Feeling or affection) के लिए यह व्याख्या लागू हो सकती है, पर desire, लालसा या चाहना के लिए यह व्याख्या ठीक नहीं बैठती है । पर अंग्रेजी के इस शब्द का अब अर्थ होता है रागात्मक वृत्तियाँ ।

यहाँ देकातीय व्याख्या अभिलिखित होती है, क्योंकि देकार्त के अनुसार passion वह confused idea है, जो animal spirits से उत्पन्न होकर चेतना में विडम्बना या धक्का पहुँचाये ।

फिर चूँकि सुख या अशुख-प्रेरणशक्ति conatus की सन्तुष्टि-असन्तुष्टि से उत्पन्न होत कही जाती है, इसलिए स्पिनोजा का यह मत वर्तमानकालिक मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त से भी पुष्ट होता है ।

‡ यहाँ पाठक देखेंगे कि स्पिनोजा के Passion में जिस प्रकार से Passion में गतिशील ‘चाहना’ चला आता है, उसी रीति से Freedom का यहाँ अर्थ छुटकारा भी हो सकता है, और स्वतन्त्रता भी ।

और इसका अर्थ है कि उसी भावना को आत्म-सत्ता के तत्त्व से निर्धारित होना समझा जायगा जो स्पष्ट तथा परिस्पष्ट हो। चूँकि स्पष्ट तथा परिस्पष्ट भावना बुद्धि से ही प्राप्त हो सकती है, इसलिए बौद्धिक जीवन ही स्वतंत्र जीवन है। परन्तु 'बौद्धिक प्रेम' बतलाता है कि सभी घटनाएँ एकात्मक सत्ता ईश्वर से ही संचालित होती हैं, इसलिए जो व्यक्ति वस्तुओं या घटनाओं को ईश्वरीय समझकर उनके अनुसार स्पष्ट तथा परिस्पष्ट भावना से काम करता है, वही स्वतंत्र तथा मुक्त व्यक्ति है।

यदि व्यक्ति रागात्मक वृत्तियों तथा भाव के बश में होकर कोई काम करता है तो वह बाह्य वस्तुओं के प्रभाव में होकर काम करता है। और यदि कोई बाह्य कारणों से नियन्त्रित हो तो वह अपनी सत्ता के अनुसार काम नहीं करता है। ऐसे व्यक्तियों की गति उस तिनके के समान है, जो नदी की लहरों में वायु-विताडित होकर इधर-उधर बहता रहता है। ऐसे व्यक्ति अपने भावों के दास हैं। अतः, स्वतंत्र होने के लिए व्यक्ति को बाह्य-संचालित न होकर आत्म-नियन्त्रित होना चाहिए। मानव का सारगुण उसकी बुद्धि में है। अतः उसे अपने तत्त्व से संचालित होने के लिए बुद्धिगम्य स्पष्ट तथा परिस्पष्ट भावनाओं के अनुसार काम करना चाहिए। इसलिए यदि कोई भाव हो और हम उसे समझ लें तो वह भाव नहीं रह पाता है, क्योंकि समझ लेने पर भाव बौद्धिक भावना बन जाता है *। पर भाव शरीर के अन्दर की उन प्रक्रियाओं से उत्पन्न होता है, जो शरीर के बाहर की वस्तुओं से उत्पन्न होती हैं और इसलिए किसी भी भाव को समझने के लिए कारण-कार्य की सम्पूर्ण श्रृंखला को जानना पड़ता है। पर कोरी युक्ति से यह संभव नहीं हो सकता है। इसलिए हमें अपनी सहजबुद्धि के आधार पर किसी भी घटना को सम्पूर्ण विश्व के दृष्टिकोण से देखना पड़ता है। सार्वभौमिक दृष्टिकोण से देखने पर ज्ञात होता है कि सभी घटनाएँ ईश्वर से नियन्त्रित होती हैं। ऐसा समझकर कि सभी घटनाएँ ईश्वर-लीला या 'मालिक की मौज है', बुद्धिमान व्यक्ति न किसी से ईर्ष्या रखता है और न द्वेष, क्योंकि दुर्जंग और सज्जन, सभी व्यक्तियों के व्यवहार ईश्वर से ही संचालित होते हैं। तो क्या बुरे-भले का कोई भेद नहीं है? नहीं, बुरे-भले का भेद है। अच्छा व्यक्ति वह है, जो ईश्वर की पूर्णता में भागी होता है, ईश्वरीय

* "A free action is nothing but the essence of a thing itself its power of doing those things which follow necessarily from its nature But the essence of reason is nothing but our mind in so far as it clearly and distinctly understands"

* We stifle passions by understanding them फिर कहा है "Error is extinguished, and its power over the mind ceases when we know it as error"

घातो को जानकर ईश्वर की सेवा में जीवन-यापन करता है। पर मूर्ख व्यक्ति वह है, जो ईश्वरीय कार्य में अनजाने ही साधन होता और इसी साधन-रूप में ईश्वरीय प्रेम से वंचित होकर नष्ट हो जाता है।

ज्ञान-मार्ग के दृष्टिकोण से हम कह सकते हैं कि कल्पना के पीछे दीड़नेवाला व्यक्ति वस्तुओं की पृथक्ता से आकृष्ट होकर उनपर अपने मन को टिकाये रहता है और उसे क्षणभंगुर वस्तुओं से अमर शान्ति नहीं मिल सकती है। परन्तु यौक्तिक ज्ञान को पारकर जो व्यक्ति सहजबौद्धिक ज्ञान की अमर ज्योति में प्रवेश करता है, वह सभी घटनाओं को ईश्वर से होते हुए देखता है। वह स्वयं किसी भाव का दास नहीं बनता, क्योंकि उसका व्यवहार बुद्धि से नियन्त्रित होता है। भावों से ऐसा मुक्त व्यक्ति सभी घटनाओं को ईश्वरीय लीला समझकर ईश्वर के प्रति प्रेम से विह्वल हो उठता है। सभी घटनाओं को ईश्वरमय समझकर वह उनका सहर्ष स्वागत करता है। जीवन की कटु अनुभूति उसे त्रस्त नहीं करनी और सुखद अनुभूतियाँ उसे अपने भुलावे में नहीं डाल सकती हैं। 'हर्ष-विषाद विषेरे' ऐसे व्यक्ति न किसी की झूठी प्रशंसा के मुहताज रहते हैं, न उन्हें किसी का भय होता है। जीवन के सभी प्रलोकनों से निर्लिप्त होकर मानव के उच्चतम ज्ञान से ही उत्प्रेरित होकर वे सभी कामों को तटस्थ रूप से सम्पादित करते हैं *। इस प्रकार के जीवन के (Attitude) को स्पिनोजा ने ईश्वर का बौद्धिक प्रेम (Amor intellectualis dei) कहा है। यह मानव में वह ईश्वरीय प्रेम है, जिसमें स्वयं ईश्वर अपने को प्रेम करता है। इस प्रकार के प्रेम से आत्मा की सम्पूर्ण सतुष्टि होती और यह सभी अधम भावों को कुचलने में अमोघ अस्त्र का काम करता है।

चूँकि ईश्वर और प्रकृति एक ही हैं, इसलिए ईश्वर के बौद्धिक प्रेम का अर्थ है कि ईश्वर तथा प्रकृति की नियतिवादी सत्ता में अपने को लीन कर दिया जाय। अतः मनोवैज्ञानिक नैतिक (Psychological-ethical) दृष्टिकोण से ईश्वर के प्रति बौद्धिक प्रेम का अर्थ है कि भावों को बुद्धि से जीतकर तटस्थ हो जाना चाहिए। तात्त्विक दृष्टिकोण से इसका अर्थ है कि जहाँ तक सम्भव हो व्यक्ति को ईश्वरीय सत्ता से आत्मसात् कर लेना चाहिए। चूँकि स्पिनोजीय ईश्वर धार्मिक सत्ता है नहीं, इसलिए स्पिनोजीय ईश्वरीय प्रेम अलौकिक अवश्य है, पर यह भक्तो

* "The man who lives according to reason will, therefore strive and rise above pity and vain regrets. He will consider nothing worthy of hatred, mockery or contempt. He will look at life dispassionately and fearlessly obeying no one but himself, doing that only which he knows to be best, conquered neither by human miseries nor his own mistakes."

की भक्ति नहीं है। इसलिए स्पिनोजा के ईश्वरीय प्रेम को धार्मिक रहस्यवाद तथा भक्तों की स्वानुभूति के रूप में नहीं समझना चाहिए। यह वास्तव में निर्मम बौद्धिक जीवन की अपूर्व तपस्या का चरम विकास है। यह प्रेम नि स्वार्थ ही नहीं वरन् वह प्रेम है, जिसमें अपनापन या स्वत्व ही भिट गया है,। यह दीया के प्रति पतंग का वह प्रेम है जिसकी पराकाष्ठा में पहुँचकर वह अपनी बलि चढ़ा देता है। यह वह प्रेम है, जो प्रेमी प्रेमिका के प्रति बिना प्रीति पाने की अभिलाषा से करता है। स्पिनोजीय प्रेमी को बस इतना ही चाहिए कि वह ईश्वर से प्रेम करे। उस दीवाने को इसकी क्या चिन्ता है कि ईश्वर उससे प्रेम करता है या नहीं।। वास्तव में स्पिनोजीय ईश्वर में मानव-भक्तों के प्रति प्रेम की सभावना नहीं देखी जाती है। यह वह तालाब है, जिसमें 'पछी प्यासो जाय'। ऐसे ईश्वर को प्रेम करना अत्यन्त कठिन है, पर स्पिनोजा का कहना है कि सभी उत्तम चीजें जितना अधिक अप्राप्य हैं उतनी ही अधिक दुस्तर भी हैं ३।

स्पिनोजा के दर्शन की आलोचना और उसका मूल्यांकन—स्पिनोजा का दर्शन धर्म-प्रधान कहा जायगा और देकार्त से लेकर सामयिक विचारधारा में दर्शन को धर्म से स्वतन्त्र बनाने का प्रयास किया गया है। यही कारण है कि स्पिनोजा का दर्शन उस रूप में नहीं लिया गया है जिस रूप में स्पिनोजा ने इसे समझा और इसका प्रतिपादन किया था। इसलिए कहा जाता है कि स्पिनोजीय दर्शन को समझने का कम और इसकी आलोचना ही करने का प्रयास अधिक हुआ है। कुछ दूर तक यह बात सच्ची है।

स्पिनोजा के दर्शन के तीन मुख्य भाग हैं अर्थात् तत्त्व-मीमासा, नीति और धर्म। हम इन तीनों के प्रति आलोचकों के मत को देकर उनका मूल्यांकन करेंगे।

तत्त्व-मीमासा के प्रति आपत्तियाँ—स्पिनोजा के दर्शन के सम्बन्ध में कुछ परम्परागत और कुछ सामयिक आपत्तियाँ उठायी गयी हैं। परम्परागत आपत्तियाँ यह की जाती हैं कि स्पिनोजावाद शून्यवाद में परिणत हो जाता है और इसकी व्याख्या

1 This love is not selfish not unselfish, but selfless It was this aspect of Spinozism which had appealed to the mind of Goethe.

2. *Ethica* के अन्तिम भाग में स्पिनोजा की उक्त एल्लेखनीय है, जिसमें काण्ट के निरपेक्ष आदेश (categorical imperative) तथा सुकरात के अन्तिम आदेश की अभिव्यजना देखने में आती है. "If the way which I have pointed out as leading to this result seems very hard, it can nevertheless be found Need must it be hard since it is so seldom discovered. If salvation were ready to our hand, and could without great labour be discovered, how could it be by almost all men neglected? But all things excellent are as difficult as they are rare."

हम पहले ही कर चुके हैं। मममामयिक तर्कनिष्ठ अनुभववादी दृष्टिकोण में किसी भी तत्त्व-मीमांसा को अर्थपूर्ण नहीं माना जायगा क्योंकि परम तत्त्व को वैज्ञानिक विधि के द्वारा स्थापित और प्रमाणित नहीं किया जा सकता है। वैज्ञानिक विधि के अनुसार जिस वस्तु या सत्ता का ज्ञान हम प्राप्त करना चाहते हैं उसे किसी रूप में अनुभूति का विषय रहना चाहिए। स्पिनोजा के अनुसार एक द्रव्य अथवा ईश्वर परमात्मनः नन्ता है। तो भी हमें इसकी अनुभूति हो सकती है? हाँ, स्पिनोजा के अनुसार हमें परम सत्ता की अन्त प्रज्ञा (Intuition) हो सकती है। पर यह महज्ज्ञान या अन्त प्रज्ञा है क्या? वास्तव में यह रहस्यमय अनुभूति है, जिसे गूढ़ या गहन ज्ञान की सजा दी गयी है। परन्तु वैज्ञानिक अनुभूति वह अनुभूति है जो सर्वमुलभ हो और जिसे मिद्धान्तरूप में सभी अपने में दुहरा सकें। स्पिनोजा के द्वारा बताये गये ईश्वर के गहन ज्ञान को सभी व्यक्ति नहीं प्राप्त कर सकते हैं और न हमें साव्यंजनिक रीति में सबके सामने रखा जा सकता है। यदि कोई इन्द्रिय-अनुभूति के विषय पृष्ठे तो सभी को बताया जा सकता है कि अमुक घास हरी है या अमुक गुनाव लाल है। पर ईश्वर के विषय में किसी वस्तु को या मूर्ति को या आकाश दिखाकर नहीं कहा जा सकता है कि यह ईश्वर है। यह गूँगे के गुड के समान ऐसी अनुभूति है, जो किन्हीं अन्य व्यक्तियों पर व्यक्त नहीं की जा सकती है। यह स्वानुभूति की बात है, कहा-कही की है वही, देखा-देखी की बात। इसलिए स्पिनोजा की ईश्वर-सम्बन्धी अन्त प्रज्ञा अति व्यक्तिगत तथा आत्मगत ज्ञान है और इसे वैज्ञानिक ज्ञान से एकदम भिन्न समझना चाहिए। इसलिए अब चूँकि तर्कनिष्ठ अनुभववादी केवल वैज्ञानिक ज्ञान को ही ज्ञान को सजा देते हैं, इसलिए वे स्पिनोजा द्वारा बताये गये परमसत्ता के गहन ज्ञान को ज्ञान नहीं मानते हैं।

अब परम्परागत तथा तर्कनिष्ठवादियों की आपत्तियाँ उनकी अपनी दृष्टि से की गई हैं और चूँकि ये दोनों प्रकार की दृष्टियाँ निर्मूल नहीं हैं, इसलिए स्पिनोजा की तत्त्वमीमांसा की आलोचनाएँ भी निराधार नहीं हैं। इन दोनों दृष्टियों के अनुसार तत्त्व-मीमांसा ज्ञानात्मक प्रक्रिया है, जिसमें वैज्ञानिक ज्ञान की स्थापना होती है। हम-लोगों ने प्रथम अध्याय में ही दिखाने की कोशिश की है कि तत्त्व-मीमांसा विज्ञान नहीं है। यह उपमामूलक शास्त्र है और इसका उद्देश्य है कि विचारकों में समस्त ब्रह्माण्ड के प्रति ऐसी अभिवृत्ति हो जाय जिससे उनमें और समस्त प्राणियों में आत्मविकास और सर्वोदय सम्भव हो सके। इसलिए तर्क अथवा युक्तियाँ दर्शन के तत्त्व नहीं, वरन् विश्वचित्रण अथवा विश्व के प्रति दिव्य दृष्टि ही दर्शन का निचोड़ है। यह ठीक है कि अनुभूतियों की अवहेलना नहीं करनी चाहिए, क्योंकि इन्हीं अनुभूतियों की व्याख्या करने, इनके वर्गीकरण तथा परिशोधन के लिए तो दिव्यदृष्टि की आवश्यकता होती है। इसलिए यदि स्पिनोजा का दर्शन शून्यवाद ठहरा तो यह इसकी कमी सिद्ध होगी।

हम अपनी आँखें बन्द कर लेने पर यथार्थ जगत को देखने से इनकार कर सकते हैं, पर इसमें जगत् काफूर नहीं हो जाता । 'मूँदे आँखि कतहु कोउ नाही' उसी के लिए है जिसने आँख मूँदी हैं, पर विश्व की अपनी वास्तविकता ज्यों की त्यों बनी रहती है ।

परन्तु इस सम्बन्ध में भी सर्वप्रथम यह निर्विवाद रूप से नहीं कहा जा सकता कि स्पिनोजा का दर्शन शून्यवादी है ।¹ और, यदि हुआ भी तो इसमें वास्तविक सामग्रियों और तर्क की कमी तो अवश्य कही जायगी, परन्तु इसमें विश्वदृष्टि का लक्ष्य बड़ी प्रज्वलता के साथ निखरता है । स्पिनोजा का उद्देश्य था कि मानवों को क्षणिक सुख में भुलानेवाले ससार से विमुख किया जाय, आपस के स्वार्थ-भाव को दूर किया जाय, विश्वप्रेम बढ़ाया जाय और स्थितप्रज्ञ बनाया जाय । एकत्ववाद की रचना कर स्पिनोजा ने अपनी दार्शनिक दिव्यदृष्टि का भूरि-भूरि परिचय दिया है । हाँ, यदि स्पिनोजा के दर्शन में कमी हुई है तो यह उनके तर्क और उपमा की । स्पिनोजा ने ज्यामिति-विधि और तर्क को अपने दर्शन का रचनात्मक प्रत्यय या मूल उपमा माना है और यही कारण है कि उनके दर्शन में दैनिक जीवन की कालविधि, इच्छा-स्वातन्त्र्य, उद्देश्यपूरकता इत्यादि की अवहेलना हुई है । किसी भी दर्शन में विश्व चित्रण के लिए वास्तविक घटनाओं के साथ-साथ तर्क-युक्तियाँ सामञ्जस्यपूर्ण होनी चाहिए और स्पिनोजा के दर्शन में विश्व की सामग्रियों और युक्तियों की परिपूर्णता नहीं पायी जाती है । जितनी स्पिनोजा की दिव्यदृष्टि पैनी है उतनी उनकी युक्तियाँ नहीं । परन्तु, किसी भी दर्शन के मूल्यांकन में दिव्यदृष्टि की गहराई पर ही ध्यान जाना चाहिए । अब स्पिनोजीय सर्वेश्वरवाद मानव-बुद्धि का दिव्य आदर्श है । यदि इसकी ऋटियाँ स्पष्ट हो जाती हैं तो सिद्ध हो जाता कि दार्शनिक समस्याओं का समाधान कोरी बुद्धि के आधार पर नहीं हो सकता है, अतः हम यह पाठ स्पिनोजा के अध्ययन से सीखते हैं । हमलोगों ने स्पिनोजा की आलोचना अवग्य की है, पर इससे उनके महत्त्वपूर्ण विचारों का अनादर नहीं होता है । महान् विचारक इसलिए नहीं पैदा होते हैं कि लोग उनकी पूजा करें । उनके विचारों का समादर उनके श्रवण-मनन, खण्डन-मण्डन से होता है । यदि पक्षपातरहित अध्ययन के बाद भी उनके विचारों से मतभेद रह जाता तो इस मतभेद को श्रद्धाजलि के रूप में अर्पित करने से ही उनके विचारों से सच्ची सेवा होती है ।

तब अन्त में हमें मानना ही पड़ेगा कि कोई पूर्वानुभविक (a priori) प्रत्ययों के आधार पर वास्तविक विश्वचित्रण करना चाहे तो उसे भ्रमपूर्ण कहा जायगा । स्पिनोजा ने पूर्वानुभविक परिभाषाओं के आधार पर तत्त्व-मीमांसा की रचना की है

1 देखें, स्पिनोजा का गुण-सम्बन्धी या अपरिमित प्रकार का सिद्धान्त ।

और इसलिए इसमें वास्तविक घटनाओं का स्थान नहीं है। इसलिए स्पिनोजीय विश्व-चित्रण परिपूर्ण नहीं माना जायगा।

आचार-दर्शन के प्रति आपत्ति :— स्पिनोजा के आचार पर दर्शन के सम्बन्ध में प्रायः ये आपत्तियाँ की जाती हैं संप्रथम कहा जाता है कि स्पिनोजा के दर्शन में सभी घटनाएँ नियतिवादी नियमों से जकड़ी हुई हैं। इसलिए मानव-व्यवहार और उसका ज्ञान भी इसी नियतिवादी व्यवस्था से संचालित होता है। यदि ऐसी बात है तो यह किसी व्यक्ति-विशेष पर निर्भर नहीं करता है कि उसे ईश्वर का बौद्धिक प्रेम प्राप्त हो या नहीं। यदि ईश्वरीय सत्ता के आधार पर किसी व्यक्ति-विशेष में ईश्वरीय प्रेम हो जाय तो यह उसकी चेष्टा पर निर्भर नहीं करता है। अतः, मानव स्पिनोजीय शिक्षा से अपने आचार को ऊँचा-नीचा नहीं कर सकता है और इसलिए यह निरर्थक शिक्षा है। और यदि मानव में इतनी स्वतन्त्रता है कि अपने को अपने इच्छानुसार ऊँचा उठा सकता है तो स्पिनोजा के दर्शन का नियतिवाद (Determinism) मिथ्या हो जाता है। अतः स्पिनोजा की आचार-शिक्षा और उसकी तत्त्व-मीमांसा में ऐसा विरोध है, जिसे युक्तिसंगत नहीं ठहराया जा सकता है।

फिर बौद्धिक प्रेम आत्मसंगत प्रत्यय नहीं है। 'प्रेम' भाव तथा रागात्मक धृत्तियों का संकेत करता है और 'बुद्धि' ठीक इसके अभाव में काम में लाई जा सकती है। स्वयं स्पिनोजा ने बताया है कि भाव बौद्धिक हो जाने पर भाव नहीं रह पाता है।¹ अतः यदि प्रेम हो तो वह बौद्धिक नहीं हो सकता है और यदि वह बौद्धिक हो तो प्रेम नहीं हो सकता है।

वास्तव में मानवता में बुद्धि तथा सकल्प दोनों पाये जाते हैं और इन दोनों के संगोष्ण से मानव-व्यवहार की व्याख्या की जा सकती है। यदि मानव में सकल्प हो तो उसे पूर्णतया बौद्धिक नहीं किया जा सकता और न बुद्धि ही को पूर्णतया सकल्पात्मक किया जा सकता है। स्पिनोजा मानव-सकल्प के प्रति अत्याचार करते हैं जब वे इसे केवल बौद्धिक ही समझते हैं। यही कारण है कि हमें सही ज्ञान हो जाने पर भी शायद उसके अनुसार हमारा व्यवहार न हो। यह साधारण ज्ञान है कि पियक्कड़ जानता है कि पीना बुरा है और फिर भी, इस ज्ञान के रहने पर भी, वह अपनी लत नहीं छोड़ सकता है। अतः यह आक्षेप लगाया जाता है कि स्पिनोजा का आचार-दर्शन पूर्णतया बौद्धिकवादी है, जिसमें अन्य प्रक्रियाओं की अवहेलना की जाती है। इसलिए प्रायः स्पिनोजा के दर्शन को विचारकों ने अधूरा माना है। पर क्या ये आपत्तियाँ सार्थक हैं ?

कहा जाता है कि स्पिनोजावाद में नियतिवाद है और जहाँ सभी प्रक्रियाएँ

स्पिनोजा की उक्ति है कि an emotion ceases to be passion as soon as we form a clear and distinct idea of it.

नियतिवाद के नियमों से जकड़ी हो, वहाँ इच्छा-स्वातन्त्र्य नहीं होता और वहाँ आचार की सम्भावना नहीं हो सकती है।

इस आपत्ति को सार्थक तभी समझा जायगा जब नियतिवाद और इच्छा-स्वातन्त्र्य को परस्पर-विरोधी मान लिया जाय। परन्तु समसामयिक अनुभववादी इन्हें परस्पर-विरोधी नहीं मानते हैं। उनके अनुसार नियतिवाद और इच्छा-स्वातन्त्र्य दोनों में कोई विरोध नहीं है। यदि हमारी इच्छात्मक प्रक्रिया नियतिवादी कही जाय तो इसमें कोई दोष नहीं है। इसके अनुसार किसी भी प्रक्रिया को स्वतन्त्रता की सजा देने के लिए इसमें निम्नलिखित तीन शर्तें रहनी चाहिए।^१

१. किसी भी स्वतन्त्र प्रक्रिया में आन्तरिक और बाह्य बाध्यता नहीं रहनी चाहिए। यदि किसी को ढकेल दिया जाय और वह गिर पड़े, तो इस गिर पड़ने को बाध्य, न कि स्वतन्त्र प्रक्रिया कहा जायगा। उसी प्रकार यदि आवेश या अचेतन प्रभावों में आकर काम हो जाय तो ऐसे व्यवहार को आन्तरिक कारणों से नियन्त्रित होने के कारण स्वतन्त्र प्रक्रिया नहीं माना जाता है।

२ अनुभववादियों के अनुसार सभी प्रक्रियाएँ मानसिक, सामाजिक तथा अन्य कारणों से संचालित होती हैं। इसलिए स्वतन्त्र प्रक्रिया भी पूर्णतया नियन्त्रित होती है। अतः नियतिवाद और इच्छा-स्वातन्त्र्य में किसी प्रकार का विरोध नहीं है।

३ केवल काम के होने में इस बात के कहने की गुंजाइश रहनी चाहिए कि अमुक स्वतन्त्र प्रक्रिया जिस रूप में हुई वह अन्य किसी रूप में भी हो सकती थी।

अब यदि कोई भी स्वतन्त्र प्रक्रिया अपने कारणों से पूर्णतया नियन्त्रित कही जा सकती है, तो यह कहना कि स्पिनोजा के नियतिवाद में स्वतन्त्र प्रक्रियाओं का स्थान नहीं है, युक्तिपूर्ण नहीं ठहरेगा। उसी प्रकार यह कहना कि आचार-विचार स्वतन्त्र प्रक्रियाओं से ही सम्बन्ध रखता है, इसलिए नियन्त्रित प्रक्रियाओं में दुरे-भले का आचार-निर्णय सम्भव नहीं हो सकता है, उचित नहीं ठहरेगा। इसलिए, समसामयिक अनुभववादी मत के अनुसार स्पिनोजावाद में भी आचार की सम्भावना संरक्षित कही जायगी। इसलिये हमारी प्रक्रियाएँ पूर्णतया नियन्त्रित क्यों न हों, परन्तु यदि हम इस भाव को

१ यहाँ ऐर की उक्ति उल्लेखनीय है—

“To say that I could have acted otherwise is to say, first that I could have acted otherwise if I had so chosen, secondly that my action was voluntary in the sense in which actions, say of the kleptomaniac are not and thirdly that nobody compelled me to choose as I did. and these three conditions may very well be fulfilled” —Quoted by Maurice Cranston, Is there a problem of the freedom of the will ? in the Hibbert Journal, Vol. 51, 1952-1953-pp 49-50

अपने मे ला सकते हैं कि हम अपने को सवेगो के तल से ऊपर उठा सकते हैं तो इस भाव को हम क्यों नहीं अपनायें और क्यों नहीं अपनेको पूर्ण बनाने का प्रयास करें ?

फिर स्पिनोजा ने अवश्य कहा है कि सर्वोपरि तल पर पहुँच जाने पर ममी घटनाएँ उसी प्रकार से निगमित होती हैं जिस प्रकार में 'त्रिभुज' की परिभाषा में यह अनिवार्य रीति से निकलता है कि उसके सभी तीनों कोण मिलकर दो समकोण के बराबर होंगे। इसलिए स्पिनोजावाद में तर्कनिष्ठ अनिवार्यता अवश्य है और हमें भाव-सवेगो की मनमानी और स्वरता नहीं देखने में आती है। इसलिए छिछरी रीति से ही कहा जा सकता है कि निष्काम कर्म के करनेवाले में प्रेम का भाव कैसे हो सकता है। जिस प्रकार से ज्यामिति के निष्कर्षों में और इसकी विधि में मानवों के भाव और सवेग का स्थान नहीं होता और उसी प्रकार अन्तःप्रज्ञात्मक दृष्टि में भाव और सवेग का स्थान नहीं होता। पर क्या ईश्वरीय प्रेम साधारण प्रेम और प्रीति का राग है ? फिर क्या स्पिनोजीय ज्ञान साधारण तथा वैज्ञानिक ज्ञान है ? न्वय स्पिनोजा ने कहा है कि ईश्वरीय प्रेम अन्तःप्रज्ञात्मक दृष्टि का दूसरा पट है और चूँकि ईश्वरीय ज्ञान साधारण तथा वैज्ञानिक ज्ञान नहीं है, इसलिए ईश्वर के प्रति बौद्धिक प्रेम भी साधारण प्रेम-भाव नहीं है। स्पिनोजीय ज्ञान वह दिव्य दृष्टि है, जिसके रहने से व्यक्ति स्वयं बदल जाता है। वह हर्ष विषाद बिखेरे या वीतरागमय होकर स्थितप्रज्ञ हो जाता है, उसे सब कुछ ईश्वर-रजित प्रतीत होता है। क्या इस प्रकार के प्रत्यक्ष को, जिसमें सभी कुछ ईश्वरमय दीखे, साधारण प्रत्यक्ष कहा जा सकता है ? स्पिनोजीय विधि वह है, जिससे स्वयं व्यक्ति में ही उजाला होता और जिससे सबको उजाला में लाया जाता है, 'सबको उजाला करे, आप उजाला होय'। वास्तव में ऐसे व्यक्ति को जीवन्मुक्त और निर्वाणी कहा गया है। मुक्ति ज्ञान को वैज्ञानिक ज्ञान समझना भारी भूल है। वह आलोक जिससे सभी वस्तुएँ आलोकित होती उसे किसी वस्तुविशेष का आलोक नहीं कहा जा सकता। उसी प्रकार ईश्वर का बौद्धिक प्रेम साधारण प्रेम नहीं और अन्तःप्रज्ञात्मक ज्ञान को साधारण ज्ञान नहीं कहा जा सकता है। चूँकि आलोचको ने स्पिनोजीय बौद्धिक प्रेम को साधारण प्रेम समझा और अन्तःप्रज्ञात्मक ज्ञान को साधारण ज्ञान समझा, इसलिए वे बौद्धिक प्रेम में तथा ईश्वरीय ज्ञान में पारस्परिक विरोध देखते हैं। यहाँ स्पिनोजा को नहीं, बल्कि उसके आलोचक को ही 'हिराना' कहा जायगा।

धर्म-दर्शन के प्रति आपत्ति — फिर स्पिनोजा के सार्वेश्वरवाद के प्रसंग में कहा गया है ^१ कि स्पिनोजीय दर्शन में धर्म का स्थान नहीं है। इसका कारण है कि इसमें उपासना का स्थान नहीं है। वही पर उपासना हो सकती है, जहाँ पुजारी और

१ देखें, 'स्पिनोजा का सर्वेश्वरवाद'



G W LEIBNIZ (1646 to 1716)

आराध्य देवता एक-दूसरे से भिन्न हो और उन में पारस्परिक दूरी और पृथक्ता हो । अब यह ठीक है कि स्पिनोजा के ईश्वर-विचार में मानव और ईश्वर में तरंग और समुद्र का सम्बन्ध है । तरंगों को समुद्र से भिन्न नहीं समझा जा सकता है और इसलिए स्पिनोजीय धर्म-दर्शन में उपासना का स्थान नहीं देखने में आता है । पर क्या इसमें धर्म की सम्भावना नहीं पायी जाती है ?

पाश्चात्य विचारकों में उपासनामूलक धर्म को ही धर्म की सज्ञा दी जाती है और समाधिमूलक धर्म को धर्म के नाम से नहीं पुकारा जाता है । इसलिए पाश्चात्य विचारक जैन, बौद्ध तथा निर्गुणवादी वेदान्त को धर्म के अन्तर्गत नहीं गिनते हैं । परन्तु भारतीयों के लिए समाधिमूलक धर्म को धर्म की सज्ञा न देना भारी भूल है । अब स्पिनोजा के दर्शन में उपासना का स्थान नहीं है, पर समाधि का स्थान अवश्य है । स्पिनोजीय बौद्धिक प्रेम-प्राप्ति उनके धर्म-दर्शन का मुख्य उद्देश्य है और बौद्धिक प्रेम वह है, जो स्वयं ईश्वर का ही गुण है । जब हम ईश्वर से बौद्धिक प्रेम करने लगते हैं तब यह वह प्रेम है, जिससे ईश्वर स्वयं ओतप्रोत है । इसलिए बौद्धिक प्रेमी होना वास्तव में ईश्वर को प्राप्त करने का ही दूसरा नाम है । यहाँ ईश्वर को दार्शनिक रीति से जानने का अभिप्राय है—स्वयं ईश्वर बनना । यह बात बर्ग्सों और वेदान्त में बड़ी स्पष्टता से कही गयी है । इसलिए स्पिनोजावाद में भी धर्म-दर्शन है, पर इसमें सगुणोपासना नहीं, लेकिन निर्गुण ब्रह्म प्राप्ति का सदेश है और वास्तव में ब्रह्म-प्राप्ति ही धर्म की चरम अनुभूति है । इसलिए धर्म-उन्मत्त स्पिनोजा को धर्म-विमुखी पुकारना अज्ञानता का प्रदर्शन करना है ।

गेटफ्रिड विल्हेल्म लाइबनिट्स

(सन् १६४६-१७१६ ई०)

यूरोपीय दर्शन में अरस्तू के बाद एक लाइबनिट्स ऐसे विचारक हैं, जिन्हें सर्वज्ञानसम्पन्न की सज्ञा दी जा सकती है । आज भी इतिहासकार इनके ज्ञान-भण्डार तथा मौलिक सिद्धान्तों की पैठ से चकित हो जाते हैं । ये स्पिनोजा के समान आरण्य-वासी दार्शनिक नहीं थे, पर आप राजनीति में व्यस्त रहने पर भी गणितज्ञ, वैज्ञानिक, इतिहासकार तथा दार्शनिक थे । अतः, इन्होंने ज्ञान-अर्जन के लिए संपूर्ण विश्व को अपनी प्रयोगशाला समझा था और सभी क्षेत्रों में इन्होंने अपनी प्रतिभा की छाप छोड़ रखी है । इसीलिए इन्हें बहुमुखी प्रतिभावान् कहा गया है । लाइबनिट्स का जन्म सन् १६४६ ई० में हुआ था । आपके पिता लाइप्पसिग में अध्यापक थे । इनके पिता की मृत्यु सन् १६५२ में हो गई थी जब गेटफ्रिड लाइबनिट्स ६ ही वर्ष के बच्चे थे । अपने ही परिश्रम से इन्होंने अपने पिता के पुस्तकालय की पुस्तकों से पूरा लाभ उठाया और सन् १६६६ ई० में आपको डॉक्टर ऑव लॉ की उपाधि दी गई । और साथ-ही-

साथ अध्यापक के पद पर नियुक्त किया गया, जिसे इन्होंने स्वीकार नहीं किया। सन् १६६० ई० से मरण-पर्यन्त ये राजनीति के क्षेत्र में व्यस्त रहे। अनेक अवसरों पर राजदूतीय कार्य के लिए इन्हें यूरोपीय देशों की राजधानियों में जाना पड़ा था, जहाँ इन्होंने तत्कालीन विद्वानों से मिलकर अपने ज्ञान-भण्डार को भरा था। पत्र-विनिमय के बाद सन् १६७६ ई० में ये स्पिनोजा से भी मिले थे, पर इस मिलन को अप्रयथा-शक्ति छिपाये रहे। हम आगे चलकर देखेंगे कि लाइबनिट्स बहुत, अगो में तत्त्व-मीमांसा के निष्कर्षों में स्पिनोजीय थे। शायद इसीसे अपने विचारों की नवीनता को सुरक्षित रखने के लिए इन्होंने स्पिनोजा के साथ किये गये वार्त्तालाप पर पर्दा डाल दिया है।

लाइबनिट्स बड़े भारी गणितज्ञ थे और न्यूटन के विचारों को बिना जाने ही इन्होंने अपरिमित कलन (Infinitesimal calculus) का स्वतन्त्र रूप में आविष्कार किया था। कहा जाता है कि न्यूटन इनसे इतने डरे रहते थे कि इनके मारे २० वर्ष तक गुरुत्वाकर्षण सिद्धान्त को नहीं छपवाया था। हम देखेंगे कि लाइबनिट्स के दर्शन पर गणित की पूरी छाप पड़ी है। लाइबनिट्स को इतना भी अवसर नहीं मिला कि वे शान्तिपूर्वक अपनी विचारधारा को क्रमबद्ध रूप दे देते। आपने अपने विचारों को तत्कालीन प्रसिद्ध पत्र-पत्रिकाओं में व्यक्त किया है और केवल तीन ही ऐसे लेख हैं, जिनमें आपके विचार क्रमबद्ध रूप में पाये जाते हैं, अर्थात् *Nouveaux Essai* (सन् १७०३ ई०), *Theodicee* (१७१०) तथा *La Monadologie* (१७१४)। आपके जीवन की अन्तिम घड़ियाँ कटु वाद-विवादों से दुःखित हो गयी थीं। आपका देहान्त सन् १७१६ में हो गया।

लाइबनिट्स के दर्शन के मौलिक सिद्धान्त—लाइबनिट्स ने अपने दर्शन के प्रसंग में कहा है कि उन्होंने डिमोक्रिटस को प्लेटो से, अरस्तू को देकार्त से, शास्त्रियों (Scholastics) को आधुनिक दार्शनिकों से तथा धर्म-विज्ञान को नीति-शास्त्र से युक्तियों के आधार पर मिलाने की कोशिश की है। यह उनके सामने समालोचनात्मक काम था। इसे सम्पादित करने के लिए उन्होंने गणित के अपने प्रगाढ़ ज्ञान का आश्रय लिया है। अतः, वे देकार्त तथा स्पिनोजा के समान गणित-शास्त्र से पूर्णतया प्रभावित थे और गणित-सम्बन्धी खोजों के आधार पर उन्होंने मौलिक नियमों की स्थापना की है, जिनमें उनके आलोचनात्मक दर्शन की भित्ति बनी है।

तारतम्य (Continuity) का नियम—“It was originally a generalisation on the property of numbers.. viz. that they can be continued without end, and divided without limit .. and referred, in this respect to the infinitely large in which everything is contained, and to the infinitely small of which everything is made up” अतः, सख्या का लगातार क्रम असीमित रूप से देखा जाता है। फिर अपरिमित कलन (Infinitesimal

calculus) के आधार पर देखा जाता है कि एक सख्या का सम्बन्ध दूसरी सख्या के साथ एकाएक नहीं होता, पर उनके बीच असख्य सूक्ष्म सांख्यिक परिवर्तन पाये जाते हैं। अब, लाइबनिट्स के अनुसार विश्व की उच्चतम तथा निम्नतम वस्तुओं के बीच असख्य वस्तुएँ हैं, जो क्रमशः तलों (Levels) में व्यवस्थित पाई जाती हैं। अब यदि उच्चतम और निम्नतम के बीच असख्य तल तथा स्तर हो तो कोई भी ऐसी श्रेणी की वस्तुएँ नहीं हैं, जिनमें प्राकारिक अन्तर (Difference in kind) हो। इसी नियम के आधार पर लाइबनिट्स ने जीव तथा निर्जीव, मन तथा शरीर, अनुभववाद तथा बुद्धिवाद, डिमोक्रिटस तथा प्लेटो के बीच मेल स्थापित किया है।

व्यक्तित्व (Individuality) का नियम—प्रायः गणित में देखा जाता है कि गणित के अनेक पगो (Steps) को एक छोटे-से सूत्र (Formula) में आवद्ध कर दिया जाता है। यही बात भारतीय दर्शन के सूत्रों में पायी जाती है। अब लाइबनिट्स के अनुसार विश्व-सत्ता द्रव्यों में पायी जाती है। पर द्रव्य एक नहीं, अनेक हैं। परन्तु प्रत्येक द्रव्य ऐसा है कि समस्त सत्ता इसमें अन्तर्भूत है। प्रायः स्पिनोजा के द्रव्य की उपमा समुद्र से दी जाती है, जिसमें ससार की समस्त वस्तुएँ लहरो के समान विलीन हो जाती हैं। तो हम कह सकते हैं कि लाइबनिट्स के द्रव्य उन बूंदों के समान हैं, जिनमें सागर समाया हुआ है, "in the smallest particle of matter there is a world of creatures, living beings, animals, entelechies, souls." लाइबनिट्स ने अपने द्रव्य को चेतन परमाणु (Monads) कहा है, जिनमें से प्रत्येक मोनड जड़ तथा चेतना के सभी गुणों से विभूषित है। अब डिमोक्रिटस ने बताया था कि विश्व अनेक जड़ परमाणुओं से बना है और प्लेटो ने बताया है कि परम (Ultimate) सत्ता प्रत्ययों (Ideas) की व्यवस्था है। चूँकि लाइबनिट्स का द्रव्य मोनड दोनों गुणों को धारण करता है, इसलिए उन्होंने मोनडवाद के आधार पर डिमोक्रिटस तथा प्लेटो के बीच समन्वय किया है।

मेल (Harmony) का सिद्धान्त — लाइबनिट्स ने तारतम्य तथा व्यक्तित्व के सिद्धान्त से इस बात को स्पष्ट किया है कि व्यष्टि तथा विशिष्टता ही सत्य है और समष्टि, जिसमें व्यक्ति-विशेषों की अवहेलना हो, सत्य नहीं है। अब लाइबनिट्स के अनुसार विश्व की रचना अनेक मोनडों से की जा सकती है, जो असख्य स्तरों के क्रम में आवद्ध हैं और फिर प्रत्येक मोनड उसी प्रकार से अनन्त, शाश्वत, स्वाधीनता तथा सर्वगुणों से सम्पन्न है जिस प्रकार से स्पिनोजा का द्रव्य परम सत्ता है। अन्तर इतना ही है कि स्पिनोजीय दर्शन की सत्ता एक है और लाइबनिट्स में अनेक। यदि सत्ताएँ अनेक हों तो इनके बीच एकता कैसे स्थापित की जाय? अब दर्शन में वस्तुओं के बीच एकता स्थापित करना अनिवार्य है। इसे स्थापित करने के लिए

लाइबनिट्स ने पूर्वस्थापित (Pre-established) सामंजस्य या मेल (Harmony) के सिद्धान्त का आश्रय लिया है।

हम अब इन मौलिक सिद्धान्तों की पुष्टि लाइबनिट्स के दर्शन की विविध समस्याओं में पायेंगे। पर, यहाँ हमें ध्यान रखना चाहिए कि लाइबनिट्स भी अपने गणित से उसी प्रकार प्रभावित रहे जिस प्रकार देकार्त और स्पिनोजा प्रभावित रहे थे।

पदार्थ-विवेचन

स्पिनोजा ने पदार्थ-विवेचन के आधार पर दर्शन की आदर्श एकता प्राप्त की थी, जो लाइबनिट्स को बहुत भायी थी। परन्तु यह शून्यात्मक एकता थी जिसमें ससार की वास्तविकता की अवहेलना की गई थी। अतः, लाइबनिट्स इस निष्कर्ष पर आये कि विश्व की व्याख्या पदार्थ (Substance) के आधार पर तो होनी चाहिए, पर इस पदार्थ-विवेचन में विशिष्टता अथवा व्यक्ति-विशेषों का संरक्षण होना चाहिए। पदार्थ को आत्माश्रयी, शाश्वत, अनन्त तथा सर्वगुण-सम्पन्न रहना चाहिए, पर इसे अनेक मानना चाहिए ताकि व्यक्ति-विशेषों की व्याख्या हो सके। यह ठीक है कि देकार्त ने अद्वैत की जगह पर द्वैतवाद की मदद ली थी, 'पर उनके विचारों में मन तथा शरीर, जड़ तथा चेतन के बीच सही सम्बन्ध का समाधान नहीं हो पाया था। फिर उन्होंने विस्तार को पदार्थ माना था, पर विस्तार आत्माश्रयी नहीं हो सकता है, क्योंकि यह असंख्य अंशों में विभाज्य (Divisible) हो सकता है और पदार्थ को अविभाज्य तथा पूर्णतया आत्माश्रयी रहना चाहिए। अपितु, 'विस्तार से वस्तुओं की निष्क्रियता झलकती है, परन्तु वास्तविक वस्तुएँ अति गत्यात्मक (Dynamic) हैं और इसलिए निष्क्रिय विस्तार प्रत्यय के आधार पर क्रियाशील वास्तविकता की व्याख्या नहीं हो पाती है। यह ठीक है कि देकार्त ने गति की व्याख्या के लिए माना था कि ईश्वर ने प्रारम्भ में विस्तार में गति उत्पन्न कर दी, इसलिए भौतिक वस्तुएँ गतिशील हैं। पर यदि सभी वस्तुएँ गतिशील होती रहें तो इसके विश्राम (Rest or inertia) की व्याख्या फिर कैसे हो? अतः हमें ऐसे पदार्थ के प्रत्यय से काम लेना चाहिए, जो गति और विश्राम दोनों की व्याख्या कर दे।

फिर पुराने समय में डिमोक्रिटस ने अणु को पदार्थ माना था, जिसे अविभाज्य तथा शाश्वत पदार्थ कहा गया है। कई कारणों से अणुवाद लाइबनिट्स को आकर्षक मालूम दिया, परन्तु निम्नलिखित बातों के कारण वे इसे स्वीकार न कर पाये।

(क) वास्तव में अणु अविभाज्य नहीं हो सकता है, क्योंकि इसे विस्तारयुक्त समझा जाता है और विस्तार विभाज्य हुआ करता है।

(ख) फिर अणु को वज्र के समान अछेद्य यथा अभेद्य समझा जाता है। परन्तु कठोरत्व (Hardness) को सापेक्ष प्रत्यय समझना चाहिए, क्योंकि जो वस्तु एक दृष्टि से कठोर होगी वह अन्य दृष्टिकोण से मुलायम समझी जा सकती है।

(ग) पुनः अणुओं में गुण का भेद नहीं है और यदि उनमें भेद है तो केवल परिमाण (Quantity) का। अब यदि हम विश्व की व्याख्या अणुओं के आधार पर करें, तो इसकी सभी विविधता (Variety) को हमें परिमाण के आधार पर प्रमाणित करना होगा। पर सभी प्रकार के गुणों (Qualities) की व्याख्या हम परिमाण (Quantity) ही के आधार पर नहीं कर सकते हैं। अतः, यदि हम अणु-सम पदार्थों की मदद लें, तो हमें इनमें गुण का भेद भी रखना होगा।

तो अब प्रश्न उठता है कि पदार्थ का क्या स्वरूप होना चाहिए, जिसके आधार पर विश्व की ऐसी व्याख्या हो सके, जिसमें स्पिनोजीय विचार तथा अणुवाद के दोनों उत्कर्ष (Advantages) हों, पर इनके अपकर्ष (Disadvantages) न हों। ऐसी दशा में देकार्त के अनुसंधान में एक पक्ष की बात दीखती है। उन्होंने बताया था कि आत्म-ज्ञान ही सभी ज्ञानों की तुलना में श्रेष्ठ है, क्योंकि इसे हम साक्षात् रूप से अनुभव करते हैं। अतः पदार्थ को आत्मा-तुल्य होना चाहिए। इसलिए पदार्थ को आत्मा-तुल्य आध्यात्मिक (Spiritual) इकाई मानना चाहिए, क्योंकि इसी प्रकार के प्रत्यय से पदार्थ की सक्रियता, अविभाज्यता तथा आत्माश्रयत्व सिद्ध हो सकता है। अतः इस प्रकार ली आत्मा-तुल्य आध्यात्मिक इकाई (Unit) को लाइबनिट्स ने मोनड (चेतन परमाणु) कहा, जिसकी व्याख्या इस प्रकार की जा सकती है।

मोनडवाद (Monadology)

लाइबनिट्स के अनुसार असंख्य मोनड या चिद्विन्दु हैं, और प्रत्येक में वे ही गुण हैं, जो स्पिनोजीय द्रव्य में बताये गये हैं। प्रत्येक शाश्वत और अपने में पूर्ण हैं, क्योंकि प्रत्येक में सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड निहित है और इसमें भूत, वर्तमान तथा भविष्य की सभी घटनाएँ अन्तर्भूत हैं। इसलिए यह ऐसा अणु है, जिसमें विराट् विश्व है (a macrocosm in microcosm) चूँकि इसमें आदि अन्त सभी हैं, इसलिए इसे हम भूत-भारी और भविष्य-गर्भी कह सकते हैं, अर्थात् इसमें बीती हुई सभी दशाएँ सुरक्षित हैं और भविष्य में होनेवाली सभी बातें बीज-रूप में मौजूद हैं। चूँकि प्रत्येक मोनड स्वतन्त्र तथा स्वावलम्बी सत्ता है, इसलिए किसी मोनड को दूसरे की आवश्यकता नहीं होती है, न एक-दूसरे पर निर्भर होता है और न उनमें किसी प्रकार का आदान-प्रदान सम्भव है। इस बात को स्पष्ट करने के लिए उन्होंने बताया है कि मोनड गवाक्षहीन (windowless) या विना खिड़की के हैं।

परन्तु प्रश्न उठता है कि यदि मोनड गवाक्षहीन हैं तो उनके बीच के परस्पर सम्बन्ध को हम कैसे व्यक्त कर सकते हैं, क्योंकि वास्तविक चीजों में पारस्परिक आदान-प्रदान देखने में आता है, जिसे मोनडवाद को स्पष्ट करना चाहिए। लाइबनिट्स के अनुसार प्रत्येक मोनड आत्माश्रयी तथा आत्मनिर्भर है और ऐसा न मानने से उसकी स्वतन्त्र तथा स्वावलम्बी सत्ता में बट्टा लग जायगा, पर गवाक्षहीन रहने

पर भी इनमें से प्रत्येक में दो समान लक्षण हैं, जिनके कारण हमें आभासित होता है कि उनमें साक्षात् सम्बन्ध हैं। प्रत्येक मोनड में ईक्षण (Perception) और प्रयासन (Appetition) शक्तियाँ हैं और इन दो सामान्य लक्षणों के आधार पर विश्व की सभी वस्तुओं के आपसी सम्बन्ध को स्पष्ट किया जा सकता है।

ईक्षण-शक्ति के कारण प्रत्येक मोनड सभी असह्य मोनड की दशाओं को प्रतिबिम्बित (Reflects or mirrors) करता है, और प्रयासन-शक्ति के कारण प्रत्येक मोनड की अपनी दशाओं में क्रमबद्ध विकास होता रहा है। चूँकि असह्य मोनड है और वे अविच्छिन्न श्रृंखला में क्रमबद्ध हैं, इसलिए निम्नतम से उच्चतम के बीच में सोपान-क्रम (Hierarchy) है, अर्थात् क्रमशः निम्नतम के बाद निम्न, तब मध्यवर्गी और अन्त में उच्चवर्गी मोनड श्रृंखलाबद्ध है। यह श्रृंखला, तारतम्य अथवा अविच्छिन्नता (Continuity) के सिद्धान्त पर आधारित है। अब प्रत्येक मोनड में ईक्षण तथा प्रयासन है, पर जो मोनड जितनी निम्नकोटि के हैं, उनमें ये उतने अस्पष्ट रूप में पाये जाते हैं और जितने मोनड उच्चकोटि के हैं उनमें ईक्षण और प्रयासन सबल रूप में देखे जाते हैं। अतः निम्नकोटि के मोनडों में ईक्षण धुँधला होता है और उनका प्रयासन आवेशमय (Impulsive) तथा उद्देश्यहीन (Blind) मालूम देता है। परन्तु उच्चकोटिक मोनडों का ईक्षण स्पष्ट होता है और उनका प्रयासन भी स्पष्ट इच्छा (Desire) के रूप में दीखता है। परन्तु चूँकि अस्पष्ट तथा स्पष्ट ईक्षण केवल क्रमिक अवस्थाएँ हैं, इसलिए इन दोनों में कोई प्राकारिक (Difference in kind) अन्तर नहीं है। अब अस्पष्ट ईक्षण को हम प्रायः संवेदना (Sensation) और स्पष्ट ईक्षण को विचार (Thought) कहते हैं, इसलिए लाइबनिट्स के अनुसार इनमें केवल आंशिक ही अन्तर (Difference of degree) है अर्थात् एक अधिक और दूसरा कम स्पष्ट है। इसी मतानुसार इन्होंने अनुभववाद तथा बुद्धिवाद के बीच समन्वय किया है।

प्रयासन (Appetition)-शक्ति के कारण प्रत्येक मोनड में क्रमबद्ध विकास होता रहता है, जिसके कारण यह गतिशील मालूम देता है और इसलिए वास्तविक गतिशील विश्व की, मोनड के आधार पर, गत्यात्मक व्याख्या की जाती है। पर ध्यान में रखने की बात है कि प्रत्येक मोनड का अपना आत्मनिहित (Self-imposed) लक्ष्य है, जिस दिशा में इसकी प्रयासन-प्रक्रिया होती जाती है। आगे चलकर हम देखेंगे कि मोनड का आत्म-निहित लक्ष्य सम्पूर्ण विश्व अर्थात् सभी मोनड के विकास से मेल खाता हुआ बताया गया है। यह मत अरस्तू का भी था कि प्रत्येक वस्तु का अपना विशेष लक्ष्य है, जिससे उस वस्तु की सभी प्रक्रियाएँ संचालित होती हैं। इस मत को होर्मीवाद (Hormic theory) कहते हैं और लाइबनिट्स का मोनडवाद होर्मी-वाद से प्रभावित दीखता है। चूँकि प्रत्येक मोनड-प्रक्रिया लक्ष्यबद्ध (Teleological)

तथा उद्देश्यपूर्ण होती हैं, अर्थात् किसी-न-किसी लक्ष्य-प्राप्ति के ही लिए होती हैं। इसलिए मोनड अपने सोपान-क्रम अथवा स्तर की दशा से इसे अस्पष्ट या स्पष्ट रूप से व्यक्त करता है। पेड-पौधों की क्रियाओं में भी लक्ष्य है, पर चूँकि वे निम्नकोटि के मोनड हैं, इसलिए उनकी प्रक्रियाएँ लक्ष्य-शून्य या यान्त्रिक तथा अचेतन मालूम देती हैं। पर यन्त्रवाद (Mechanism) छिछला मत है और उद्देश्य या प्रयोजनवाद (Teleology) ही सही सिद्धान्त है। उच्चकोटि के मोनडों में लक्ष्य का स्पष्ट ज्ञान होता है। इसलिए उनकी प्रयासन-प्रक्रिया को इच्छात्मक क्रिया (Voluntary action) कहा जाता है। परन्तु चूँकि पेड-पौधों के यन्त्रवत् और मानव के स्पष्टतया उद्देश्यपूर्ण व्यवहार एक ही सोपान के अन्तर्गत हैं, इसलिए इनके बीच भी केवल आशिक ही अन्तर है।

हमलोगो ने देखा है कि मोनड अवर-उच्चतर के सोपान-क्रम में शृंखलाबद्ध हैं। इनके बीच सोपानक्रमिक सम्बन्ध है और अदृश्य रीति से एक मोनड के बीच दूसरे मोनड का स्थान आता है। फिर भी हम मोनडों को तीन मुख्य वर्गों में विभाजित कर सकते हैं। प्रथम श्रेणी में वे मोनड हैं, जिनके समूह को हम निर्जीव या जड़ वस्तु समझते हैं। परन्तु ये भी विकासात्मक हैं, यद्यपि हम इनमें विकास नहीं देख पाते हैं और न हम इनकी ईक्षण-प्रक्रिया ही समझ सकते हैं। इनकी प्रयासन-प्रक्रिया हमें उद्देश्यपूर्ण नहीं मालूम देती है और हम समझते हैं कि इनमें केवल यान्त्रिक (Mechanical) व्यापार पाया जाता है। इनमें भी चेतना है, पर यह इतनी कम है कि हम कह सकते हैं कि ये निद्रित अवस्था (Stupor or sleep) में हैं। द्वितीय वर्ग में वे मोनड हैं जिनमें चेतना और स्मृति पायी जाती है। इन्हें हम चेतन मोनड कह सकते हैं। इस श्रेणी में पेड-पौधे तथा पशु गिने जा सकते हैं। परन्तु उच्चतर वर्ग के मोनड को आत्मचेतन (Self-conscious) मोनड कहा जा सकता है। इस श्रेणी में मानव गिने जा सकते हैं। इनमें इच्छात्मक उद्देश्यपूर्ण व्यापार देखा जाता है और इनका ईक्षण स्पष्ट होकर विचार तथा अनिवार्य ज्ञान के रूप में पाया जाता है। यहाँ पर लाइबनिट्स का कहना है कि देकार्त के अनुसार केवल आत्म-चेतन को ही आत्मा (Spirit) माना गया है। यही कारण है कि देकार्त के अनुसार पशुओं तथा अन्य वस्तुओं को निर्जीव जड़ मान लिया गया है। पर ऐसा समझ लेने पर द्वैत सिद्धान्त चला आता है, जिसमें मन-शरीर, जड़-चेतन इत्यादि के सम्बन्ध की समस्याओं पर पूरा प्रकाश नहीं पड़ पाया है। पर जड़, चेतन तथा आत्म-चेतन के बीच केवल आशिक अन्तर स्वीकार कर लेने से लाइबनिट्स के अनुसार

* समामायिक दार्शनिक वाइटेहेड का कहना है कि परमाणु में भी जीवद्रव्य Organism) का गुण है और इन्हीं जैविक नियमों (Organic laws) से, न कि यांत्रिक रूप से स्पष्ट करना चाहिए।

जड-चेतन, मन-शरीर, यन्त्रवाद, उद्देश्यवाद इत्यादि के बीच समुचित सम्बन्ध स्थापित किया जा सकता है।

पूर्वस्थापित मेल या छन्द (Harmony)

हमलोगो ने देखा है कि स्पिनोजा ने अपने दर्शन में एकत्व स्थापित किया है, पर यह एकत्व (Unity) ऐसा है कि इससे व्यक्ति-विशेषों का लोप हो गया है और इसे दर्शन का दोष समझना चाहिए। समुचित दार्शनिक विवेचन में एकत्व और विशिष्टता (Particularity) दोनों की एक रूप से सरक्षा होनी चाहिए। अब लाइबनिट्स विशिष्टता के पक्षपाती हैं और इनके अनुसार असंख्य मोनड एक दूसरे से स्वतंत्र सत्ताएँ हैं और ये गवाक्षहीन हैं। "Each spirit being like a world apart, sufficient to itself, independent of every other created thing, involving the infinite, expressing the universe, is as lasting, as continuous in its existence, and as absolute as the very universe of created beings" परन्तु इस अनेकवाद (Pluralism) में तथ्यों के बीच पारस्परिक निर्भरता, मेल और सम्बद्धता (System या order) के सम्बन्ध में प्रश्न उठते हैं। हम इसे मोनड के अनेकवाद के अनुसार कैसे स्पष्ट कर सकते हैं? लाइबनिट्स स्वीकार कर लेते हैं कि मोनडों के बीच छन्द या सामंजस्य है, पर यह छन्द उनकी आपसी लेन-देन पर नहीं, बल्कि ईश्वर की रचना पर आधारित है। ईश्वर ने सभी मोनडों को इस प्रकार सोपान-क्रम में व्यवस्थित किया है कि जैसे एक मोनड में कुछ परिवर्तन होता है तो तदनु रूप अन्य मोनडों में भी यथोचित परिवर्तन अपने आप होता रहता है। जो इस प्रकार की शाश्वत व्यवस्था को नहीं जानते हैं, उन्हें मालूम देगा कि इस प्रकार के परिवर्तन में कारण-कार्य का सम्बन्ध है। परन्तु सभी मोनड एक-दूसरे से स्वतंत्र हैं और उनमें कारण-कार्य का सम्बन्ध नहीं हो सकता है। वास्तव में मोनडों में सभी परिवर्तन आन्तरिक प्रयासन के कारण हुआ करते हैं। परन्तु ये परिवर्तन इस प्रकार से व्यवस्थित हैं कि बाह्य दृष्टिकोण से ये सम्बद्ध मालूम देते हैं। यथार्थ में परिवर्तन सहचारी (Concomitant) हुआ करते हैं। हमारे शरीर के मोनड अपने उद्देश्य से ही संचालित होते हैं, और हमारे मन के मोनड भी अपनी लक्ष्य-पूर्ति के लिए प्रेरित होते हैं। परन्तु ईश्वर के पूर्वस्थापित छन्द के द्वारा ऐसा मालूम देता है कि मन की इच्छा के अनुसार शरीर के हाथ-पैर व्यापार करते हैं*। इस पूर्वस्थापित छन्द को समझने के लिए लाइबनिट्स ने

१ यहाँ लाइबनिट्स के अनुसार घटनाओं में कारण-कार्य का सम्बन्ध नहीं पाया जाता है। वर्तमानकालिक तर्कशास्त्र में भी अब यही समझा जाता है कि जिसे हम कारण-कार्य का सम्बन्ध कहते हैं वह वास्तव में दो घटनाओं के बीच समरूपी सहचारी (Unifor

एकतानवाद्य (Orchestra) के बजवैयो की उपमा दी है। इस एकतानवाद्य में अनेक चाजा बजानेवाले रहते हैं। जब वे सगीत के लिए एकत्र होते हैं, तब प्रत्येक बजवैया अपने राग की पुस्तिका को खोलकर उसके अनुसार तान-आलाप में मस्त हो जाता है। एक बजवैया दूसरे के क्रिया-कलाप पर ध्यान नहीं देता है। वह केवल अपनी पुस्तिका की रागिनी के अनुसार बाजे का स्वर निकालता जाता है। पर सभी बजवैयो की रागिनी में एक छन्द रहता है, जिससे एकतानवाद्य से लोग मुग्ध हो जाते हैं। ठीक इसी प्रकार प्रत्येक मोनड अपनी आन्तरिक प्रयासन-वृत्ति के अनुसार क्रियाशील होता है। परन्तु सभी मोनडों की क्रियाशीलता ईश्वर के चरम लक्ष्य से संचालित होती है। "The monads, no doubt, work independently of all other monads, according to their own inner urge, but their inner plan coincides with the realisation of the one master plan in the mind of the creator"

वास्तव में देखा जाय तो लाइबनिट्स का पूर्वस्थापित छन्द स्पिनोजा के समानान्तरवाद (Parallelism) का सामान्यीकरण-मात्र है। स्पिनोजा के अनुसार चेतन और विस्तार, अथवा मन और शरीर के बीच समानान्तरवाद का सम्बन्ध है; परन्तु लाइबनिट्स के अनुसार मन-शरीर दोनों का अस्तित्व अनेक मोनडों के सोपान-क्रम में आबद्ध होने के कारण है, और इसलिए मन-शरीर नहीं, वरन् समस्त मोनडों की कार्यवाही समानान्तर रीति से संचालित होती है। परन्तु लाइबनिट्स के सिद्धान्त के अनुसार इस समानान्तरवाद को गतिशील समझा गया है, क्योंकि मोनडों के बीच की कार्यवाही विकासात्मक तथा गत्यात्मक है।

अब पूर्वस्थापित छन्द का सिद्धान्त लाइबनिट्स के दर्शन में महत्वपूर्ण है; क्योंकि इसी के आधार पर वे अनेक विरोधी मतों औरवादों का समाधान करते हैं। परन्तु पूर्वस्थापित छन्द का सिद्धान्त कई आपत्तियों से घिरा है और लाइबनिट्स का दर्शन इस सिद्धान्त पर टिके रहने के कारण कमजोर मालूम देता है।

(१) वास्तव में देखा जाय तो पूर्वस्थापित छन्द का सिद्धान्त केवल एक धारणा (Assumption) है, जिसे कभी सिद्ध या असिद्ध नहीं किया जा सकता है और ऐसा सिद्धान्त, जिसके विषय में कुछ भी निश्चित रूप से निश्चित नहीं किया जा सके उचित (Legitimate) सिद्धान्त नहीं कहा जा सकता। अब इस सिद्धान्त को इसलिए मनगढ़न्त कहा जा सकता है कि मोनड अपने से बाह्य गुण का अन्दाजा नहीं लगा सकता है। अतः, दार्शनिक भी एक मोनड है और वह उस सम्बन्ध को नहीं जान सकता है, जो सम्पूर्ण मोनडों को बाह्य रूप से जकड़े हुए है। अगर देखा

consomitant) सम्बन्ध है, जिसे गणितीय नियमों के द्वारा स्पष्ट किया जाता है। लाइबनिट्स का स्थान वर्तमानकालिक तर्कशास्त्र में विशेष सम्मान जाता है।

जाय तो मोनडवादी एकात्मसत्तावादी (Solipsist) ही हो सकता है, क्योंकि वह उसी बात को जान सकता है, जो उसकी गवाक्षहीन दुनिया के अन्दर है। यह ठीक है कि लाइबनिट्स ईक्षण-शक्ति को मानकर बताते हैं कि प्रत्येक मोनड समस्त ब्रह्माण्ड को प्रतिबिम्बित करता है। पर, जो मोनड आत्मनिहित अनुभूति को ही जान सकता है वह किस प्रकार निर्धारित कर सकता है कि उसका ईक्षण अन्य मोनडो को प्रतिबिम्बित करता है? उसी समय हम कह सकते हैं कि हमारा ईक्षण अन्य मोनडो का प्रतिबिम्ब है जब हम मोनडो को साक्षात् रूप से जानें और इस साक्षात् ज्ञान से प्रतिबिम्बित ईक्षण का मिलान करें। परन्तु गवाक्षहीन मोनडो के लिए यह संभव नहीं है। अतः वास्तव में लाइबनिट्स का मोनडवाद एकात्मसत्तावाद में परिणत हो जाता है, जिसे दर्शन में सतोपजनक नहीं समझा जायगा।

(२) फिर जिस छन्द का लाइबनिट्स ने उल्लेख किया है, वह मोनडो के अपने स्वरूप में नहीं सिद्ध होता है। यहाँ *deus ex machina* का व्यवहार किया गया है। यद्यपि छन्द मोनडो के बीच समझा जाता है, तथापि इसे इनपर ईश्वर के द्वारा आरोपित किया गया है। अतः इस आरोपित छन्द को सही नहीं समझा जायगा।

(३) वास्तव में हम आगे चलकर देखेंगे कि ईश्वर को मोनडवाद में लाकर लाइबनिट्स ने अपने दर्शन को असंगत बना दिया है। यदि मोनड शाश्वत है तो न इन्हें और न इनके बीच के सम्बन्ध को रचा जा सकता है और इसलिए छन्द की भी रचना किसी से नहीं की जा सकती है। पर यदि ईश्वर ने मोनडो की रचना की है तो इन्हें आत्माश्रयी तथा अनादि मानना गन्त है। हम इस सम्बन्ध के अन्य प्रश्न लाइबनिट्स के ईश्वर चिन्तन के सम्बन्ध में देखेंगे, पर अब हम इस बात पर ध्यान देंगे कि इस पूर्वस्थापित छन्द के आधार पर लाइबनिट्स ने किस प्रकार से अनेक समस्याओं का समाधान किया है।

जड़ और चेतन

देकार्त ने जड़ और चेतन को दो स्वतन्त्र सत्ताएँ माना है, परन्तु उन्होंने सतोपजनक रीति से इनके बीच के पारस्परिक सम्बन्ध पर प्रकाश नहीं डाला है। लाइबनिट्स अपने मोनडवाद के पूर्वस्थापित छन्द के आधार पर इस द्वैतवाद की समस्या का समाधान करना चाहते हैं।

लाइबनिट्स के अनुसार सभी मोनड जीवित हैं और उनमें अनेक मात्राओं में चेतना भी पायी जाती है। अतः, यथार्थ में लाइबनिट्स के अनुसार जड़ (Matter) है ही नहीं। परन्तु अपनी सुविधा के अनुसार अति निम्नतम वर्ग के मोनड के समूह को हम जड़ समझ सकते हैं, क्योंकि न तो हम उनकी प्रयासन-प्रक्रिया (Appetitive activity) का उद्देश्य ही समझ पाते हैं और न उनकी ईक्षण-शक्ति की चेतना भाँप

सकते हैं। इस अर्थ में मानव-शरीर भी निम्नकोटिक मोनडो का समूह है और तब इसकी भी क्रिया यान्त्रिक समझी जा सकती है। पर मानव-शरीर एक ऐसा यन्त्र है, जिसका प्रत्येक भाग स्वयं सम्पूर्ण यन्त्र है, क्योंकि प्रत्येक भाग स्वयं मोनड है और प्रत्येक मोनड स्वयं स्वतन्त्र, सर्वसत्तात्मक पदार्थ है।^१ तो शरीर के मोनड-समूह में सबसे अधिक विकसित मोनड को आत्मा (soul) कहा जा सकता है। चूँकि उच्चतर मोनड का ईक्षण स्पष्ट होता है, इसलिए आत्मा, शरीर की कार्यवाही को स्पष्ट रूप से प्रतिबिम्बित करती है अर्थात् जान लेती है। फिर चूँकि शरीर के अन्दर भी अन्य सभी मोनड की झलक मिलती हैं, इसलिए विश्व की सभी दशाओं की वह झलक जो शरीर में प्रतिबिम्बित होती है, उसे भी आत्मा अच्छी तरह से जान लेती है। इसलिए हमारी आत्मा शरीर और शरीर से सम्बन्ध रखनेवाली सभी घटनाओं का स्पष्ट ज्ञान प्राप्त करती है।^२ सरल शब्दों में आत्मा शरीर-विषयक ज्ञान और शरीर के द्वारा बाह्य जगत् का इन्द्रिय-ज्ञान प्राप्त करती है। इसलिए मन और शरीर, जड़ और चेतन का सम्बन्ध आसानी से स्पष्ट हो जाता है।

फिर पूर्वस्थापित छन्द के अनुसार भगवान् ने ऐसी व्यवस्था की है कि निम्नतर मोनड की कार्यवाही उच्चतर मोनड की उद्देश्यपूर्ण कार्यवाही से मेल खा जाय। इसलिए जब आत्मा या मन में किसी उद्देश्य की इच्छा होती है तो पूर्व छंद के अनुसार तदनुरूप हाथ-पैर वाले मोनडों में गति होने लगती है। इससे आभासित होता है कि आत्मा की इच्छा से हाथ-पैर चल रहा है। परन्तु वास्तव में इनमें एक का दूसरे पर कोई प्रभाव नहीं हो सकता है। “... the laws by which the motions of the body follow each other are likewise so coincident with the thoughts of the soul as to give our *voltions* and *actions* the very same

१. मानव-निर्मित यन्त्र, जैसे घड़ी इत्यादि, में सम्पूर्ण वस्तु अपने पुर्जों पर निर्भर करती है। परन्तु कोई भी पुर्जा सम्पूर्ण वस्तु नहीं समझा जायगा। अतः लाइबनिट्स बतलाना चाहते हैं कि शरीर ऐसा यन्त्र है, जिसमें प्रत्येक अंश सम्पूर्ण शरीर पर निर्भर करता है और शरीर अपने अंशों पर निर्भर करता है। इस मत को *organicism* (अंगिवाद) कहा जा सकता है, जो हेगेल और वाइटेहेड के दर्शन में विशेष दीखता है।

२ इस मत को आगे चलकर बर्ग्सों ने इस प्रकार अपनाया है : “Here is a system of images which I term my perception of the universe, and which may be entirely altered by a very slight change in a certain privileged image—*my body* This image occupies the centre, by it all the others are conditioned, at each of its movements everything changes, as though by a turn of a kaleidoscope” (Matter and Memory p. 12, English Translation)

appearance as if the latter were really the natural and the necessary consequence of the former" अतः, लाइबनिट्स क्रिया-प्रतिक्रियावाद या अन्योन्यक्रियावाद (Interactionism) को, जिसे देकार्त ने माना था, स्वीकार नहीं करते हैं। अपने मत को स्पष्ट करने के लिए मन-शरीर को दो घड़ियाँ मानकर उनके पारस्परिक सम्बन्ध को इन्होंने इस प्रकार बताया है।

१. सयोगवादियों (occasionalist) के अनुसार, जो देकार्तीय मत के अनुयायी थे, मन और शरीर में किसी प्रकार का अन्योन्यक्रियावाद नहीं है। परन्तु जैसे ही मन में इच्छा होती है, वैसे ही ईश्वर शरीर में तदनुरूप परिवर्तन ला देता है। अतः, यदि मन और शरीर दो घड़ियाँ हों, तो सयोगवादियों के अनुसार जैसे ही एक घड़ी में ग्यारह बजता है, वैसे ही ईश्वर दूसरी घड़ी में ग्यारह बजा देता है। परन्तु लाइबनिट्स के अनुसार ईश्वर ऐसा पटु (Expert) रचयिता है कि बार-बार घड़ियों को मिलाने की उसे आवश्यकता होती ही नहीं।

२. इसलिए बार-बार की आश्चर्यजनक ईश्वरीय लीला (Perpetual miracle) के स्थान पर हमें समझना चाहिए कि ईश्वर ने दोनों घड़ियों को ऐसी उत्तम रीति से रचा है कि वे बराबर एक-दूसरे से मिली रहती हैं। अतः, लाइबनिट्स बार-बार के ईश्वरीय हस्तक्षेप की जगह पर एक बार में ही सम्पादित लीला को ईश्वरीय रचना के योग्य समझते हैं।

३. घड़ियों की उपमा को ध्यान में रखते हुए हम कह सकते हैं कि स्पिनोजा के अनुसार वास्तव में मन तथा शरीर दो डायल (Dials) हैं, परन्तु उनका एक ही पुर्जा है। चूँकि कल-पुर्जा एक ही है, इसलिए दोनों डायलों में एक ही समय मालूम देगा।

मन और शरीर से मिलता हुआ प्रश्न उद्देश्यवाद (Teleology) और यन्त्रवाद (Mechanism) का है, जिसका समाधान, लाइबनिट्स ने निम्नलिखित रूप से किया है।

यन्त्रवाद और उद्देश्यवाद

यान्त्रिक सम्बन्ध देश, काल तथा क्रिया-प्रतिक्रिया से उत्पन्न होता है। जैसे पहले (काल-सम्बन्ध) हम घड़ी की चाभी (देश-सम्बन्ध) घुमाते हैं तब (काल-सम्बन्ध) घड़ी चलती है। यहाँ चाभी, स्प्रिंग इत्यादि घड़ियों के पुर्जों में क्रिया-प्रतिक्रिया का सम्बन्ध है। अब यान्त्रिक व्यापार में उपर्युक्त लक्षणों के रहने से, लाइबनिट्स को इसे अस्वीकार करना पड़ा। पहली बात यह है कि मोनड गवाक्षहीन हैं और उनमें क्रिया-प्रतिक्रिया नहीं हो सकती है। फिर लाइबनिट्स के अनुसार देश-काल की स्वतन्त्र सत्ता है ही नहीं। इसके अनुसार मोनडों के बीच के बाह्य सम्बन्ध के अश-

ग्रहण (abstraction) या अमूर्त-बोधन के आधार पर इनकी रचना की गयी है।¹ अब यदि देश, काल और क्रिया-प्रतिक्रिया असत्य हो तो इनपर आधारित यन्त्रवाद भी असत्य ठहरेगा। यद्यपि यन्त्रवाद वास्तव में असत्य है, तो भी अपनी सुविधा के अनुसार लाइबनिट्स उस व्यापार को यान्त्रिक कहते हैं, जिसे वस्तुओं के परिमाण, आकार तथा गति (Motion) के आधार पर स्पष्ट किया जा सकता है। इस अर्थ में लाइबनिट्स का मत था कि देकार्त और न्यूटन के यन्त्रवाद को अधिक-से-अधिक स्थलों पर काम में लाया जाय। उनके इस मत के कई कारण थे। पहली बात है कि निम्नकोटिक मोनडो की चेतना और उनकी प्रयासन-प्रक्रिया का उद्देश्य इतना क्षीण मालूम देता है कि उनकी क्रियाओं को यान्त्रिक समझा जा सकता है। फिर उच्चतर मोनडो की क्रियाएँ भी ऐसी हैं कि वे पूर्ववर्ती क्रियाओं का फल या परिणाम समझी जा सकती हैं और यान्त्रिक क्रिया में भी पूर्ववर्ती के आधार पर बाद में होनेवाली घटनाओं की व्याख्या की जाती है। अतः, उच्चतर मोनडो की क्रियाओं को इस अर्थ में यान्त्रिक समझा जा सकता है। अपितु, पूर्वस्थापित छन्द के अनुसार मोनडो की कार्यवाही ऐसी व्यवस्थित की गयी है कि एक मोनड के परिवर्तन से अन्य मोनडो के परिवर्तन में मेल खा जाता है और इसलिए ऐसा प्रतीत होता है कि पूर्व परिवर्तन उसके बाद के परिवर्तन का कारण है। अतः, यन्त्रवाद कुछ दूर तक मान्य है।

यदि यन्त्रवाद को हम कुछ दूर तक मान्य भी स्वीकार कर लें तो इसे सत्य नहीं समझा जायगा। यथार्थ में यन्त्रवाद उद्देश्यवाद के अन्तर्गत है, क्योंकि निम्नतम मोनड में भी कुछ चेतना अवश्य है और वह अपनी आन्तरिक उद्देश्यपूर्ति से ही प्रेरित होता है। फिर सभी मोनडो की कार्यवाही का कोई अन्तिम (ultimate) उद्देश्य है, जिसे ईश्वर पूर्वस्थापित छन्द के द्वारा प्राप्त करना चाहते हैं। अतः, सभी मोनडो की कार्यवाही अन्ततः उद्देश्यपूर्ण ही है।

लाइबनिट्स के अनुसार उद्देश्यवाद का अर्थ यही है कि क्रिया का कोई उद्देश्य हो, चाहे वह ज्ञात हो या अज्ञात। इस उद्देश्यपूर्णता को समसामयिक दार्शनिक वर्गों सत्य नहीं समझते हैं। उनके अनुसार यदि उद्देश्य पहले से निर्धारित हो, तो इसे आन्तरिक यन्त्रवाद कहा जायगा। वास्तविक उद्देश्यवाद वह है, जिसमें नित्य-नवीन उद्देश्यों को गढ़कर उसकी पूर्ति की जाय। चूँकि लाइबनिट्स के अनुसार सभी मोनडो के छन्द का पूर्वस्थापित उद्देश्य ईश्वर के मन में है, इसलिए वर्गों के मतानुसार लाइबनिट्स के सिद्धान्त को शुद्ध उद्देश्यवाद नहीं, वरन् यन्त्रवाद ही कहा जायगा।

ज्ञान-मीमासा (Epistemology)

शायद लाइबनिट्स की देन दार्शनिक विचारधारा में ज्ञान-मीमासा के सम्बन्ध

1 देश-काल के प्रति लाइबनिट्स के मत की आलोचना काण्ट ने की है, जिसका उल्लेख

मे सबसे अधिक महत्वपूर्ण समझी जायगी; क्योंकि इसमें काण्ट और समसामयिक तार्किक प्रत्यक्षवाद की बहुत बातों का पूर्वाभास देखने में आता है। अब लाइबनिट्स की ज्ञान-मीमांसा को स्पष्ट करने के लिए देकार्त और लॉक के मत का भी यहाँ संकेत करना अनिवार्य है।

देकार्त के मत के अनुसार हमारे प्रत्ययो (Ideas) में कुछ आत्मजात (Innate) हैं। ये आत्मजात प्रत्यय स्पष्ट तथा परिस्पष्ट हो सकते हैं और जब ये स्पष्ट तथा परिस्पष्ट हो जाते हैं तब सत्य ज्ञान हमें प्राप्त होता है। ठीक इसके विपक्ष में लॉक का मत है। लॉक के अनुसार कोई भी प्रत्यय आत्मजात नहीं है और वे सब-के-सब जन्म के बाद अनुभव से ही प्राप्त होते हैं। अतः ज्ञान अनुभव तक ही सीमित रहता है। अनुभव केवल हमें यही बता सकता है कि घटनाएँ अमुक रीति से होती आयी हैं, और अनुभव के आधार पर नहीं कहा जा सकता है कि घटनाएँ अवश्यमेव इसी रीति से होती जायेंगी। उदाहरणार्थ अनुभव के आधार पर हम नहीं कह सकते हैं कि सभी मनुष्य अवश्य ही मरणशील हैं, क्योंकि कम-से-कम हम सोच सकते हैं कि मनुष्य अमर हो सकते हैं। अतः, युक्तिसंगत रूप में अनुभव पर आधारित ज्ञान आपातिक (Contingent) † ही हो सकता है। परन्तु देकार्त के बृद्धिवाद के अनुसार सत्य-ज्ञान अनिवार्य होता है।

फिर लॉक के अनुसार सभी प्रत्यय अनुभव से ही प्राप्त होते हैं, क्योंकि आत्मजात या सहजात प्रत्यय नहीं हो सकते हैं। आत्मजात प्रत्यय की आलोचना में लॉक ने बताया है कि बच्चे, मूर्ख, अज्ञ इत्यादि में आत्मजात ज्ञान नहीं पाया जाता है। और यदि कहा जाय कि शिशु, मूर्ख और अज्ञ में आत्मजात प्रत्यय हैं, परन्तु वे इनसे अनभिज्ञ हैं, तो लॉक का कहना है कि प्रत्यय मन में हो और फिर भी व्यक्ति उनसे अनभिज्ञ हो, यह व्याघातक (Contradictory) या असंगत बात है। लॉक के अनुसार मन केवल चेतनमय ही हो सकता है।

अन्त में लॉक ने बताया है कि ज्ञान उतनी ही दूर तक हो सकता है जितनी दूर इन्द्रिय-ज्ञान सम्भव हो सकता है। उनकी प्रसिद्ध उक्ति है: "There is nothing in the intellect which was not previously given in the senses"

लाइबनिट्स ने देकार्त और लॉक के बीच ऐसे मध्यमार्ग का अनुसरण किया है कि उनकी समस्याओं का समाधान हो जाय। चूँकि लाइबनिट्स के बाद काण्ट ने इसी समीक्षावाद (criticism) को विस्तारपूर्वक स्पष्ट किया है, इसलिए लाइबनिट्सी पथोचित प्रसंग में किया जायगा।

† आपातिक ज्ञान वह है जिसका विपक्ष सोचा जा सकता है। जैसे, हम अपनी आँखों से देख रहे हैं कि यह मेज भूरी है। यह आपातिक ज्ञान है, क्योंकि हम सोच सकते हैं कि मेज काली या सफेद हो सकती है, इसकी व्याख्या कुछ पृष्ठों के बाद विस्तारपूर्वक की जायगी।

मत को काण्ट के समीक्षावाद का पूर्वाभास कहा जा सकता है। देकार्त और लॉक के मत को समन्वित करने के लिए लाइबनिट्स ने सूझ रखी है कि न यह कहना ठीक है कि कुछ ही प्रत्यय आत्मजात है और न यह मानना ठीक है कि कोई भी प्रत्यय सहजात नहीं है। वास्तव में सभी प्रत्यय सहजात हैं; क्योंकि सभी प्रत्यय गवाक्षहीन चिद्विन्दु या मोनड के अन्दर हैं और कोई भी प्रत्यय बाहर से अन्दर नहीं आ सकता है। परन्तु यद्यपि सभी प्रत्यय सहजात हैं तो भी वे सब एक ही अवस्था में नहीं रहते हैं। इन प्रत्ययों की स्पष्टता में प्रयासन (Appetition) के कारण विकास होता रहता है। प्रारम्भ में सभी प्रत्यय अनिश्चित तथा धुंधले रहते हैं और अनुभव-वृद्धि के साथ धीरे-धीरे कुछ प्रत्यय अन्त में स्पष्ट तथा परिस्पष्ट हो जाते हैं। अनिश्चित तथा धुंधले प्रत्यय को इन्द्रिय-ज्ञान या सवेदना कहते हैं और परिस्पष्ट तथा स्पष्ट प्रत्यय को विचार कह सकते हैं। अतः, हम कह सकते हैं कि ज्ञान सवेदनाओं से प्रारम्भ होता है और स्पष्ट विचारों में चरम सीमा को प्राप्त करता है (Knowledge begins with senses and ends in reason)। देकार्त की गलती यह थी कि वे स्पष्ट प्रत्ययों को ही ज्ञान के अन्तर्गत गिनते थे और लॉक की गलती यह थी कि वे सवेदनाओं के ही आधार पर ज्ञान की ईमारत खड़ी करना चाहते थे। ज्ञान के अन्तर्गत दोनों रहते हैं। दोनों की गलती है कि वे सवेदनाओं और परिस्पष्ट प्रत्ययों के बीच अनेक अति क्षीण तथा निर्विकल्पक (Indistinct) प्रत्ययों को, जिन्हें अति सूक्ष्मतर सवेदना (Petites perception) कहते हैं¹, तिरस्कृत कर देते हैं। सत्य ज्ञान परिस्पष्ट प्रत्ययों से बनता है, परन्तु इसकी बुनियाद सवेदनाओं में ही देखी जाती है।

इसी प्रकार हम कह सकते हैं कि देकार्त के अनुसार ज्ञान अनिवार्य (necessary) होता है और लॉक सगत रूप² से केवल आपातिक ज्ञान को ही स्वीकार कर सकते हैं। परन्तु वास्तव में हमें समझना चाहिए कि प्रारम्भ में ज्ञान आकस्मिक अथवा आपातिक होता है और अनुभव-वृद्धि के साथ यह अनिवार्य हो जाता है।

लाइबनिट्स के मतानुसार देकार्त और लॉक दोनों की ज्ञान-मीमासा इसीलिए सकुचित हो जाती है कि दोनों 'मन' को केवल चेतन मानते हैं। परन्तु ऐसा समझना सर्वथा गलत है। यदि मन के अस्तित्व को स्वीकार करने के लिए चेतन का रहना अनिवार्य माना जाय तो हमें कहना पड़ेगा कि निद्रावस्था, बेहोशी इत्यादि में मन का

1 Petites perception अति क्षीण तथा दुर्बल सवेदना को कहते हैं। जैसे समुद्र की लहरों की आवाज अनेकों क्षीण तथा दुर्बल लहरियों के समूह से उत्पन्न होती हुई कही जाती है।

2 वास्तव में लॉक ने असगत रूप से माना था कि ज्ञान अनुभव के आधार पर अनिवार्य हो सकता है।

लोप हो जाता है, क्योंकि इन दशाओ में चेतना नहीं पायी जाती है। परन्तु मोकर उठने के बाद भी हमें मालूम देता है कि हमारे मन की अवस्थाओं में तारतम्य (Continuity) है। अतः, निद्रावस्था तथा वेहोशी में भी चेतना रहती है, परन्तु इसकी मात्रा कम हो जाती है। इसलिए हमें स्वीकार करना चाहिए कि मन अर्ध-चेतन तथा चेतन (Unconscious) रूप में भी रहता है। यदि यह बात सत्य हो तो लॉक का कहना है कि 'मन में प्रत्यय रहे और फिर इससे कोई अनभिज्ञ रहे, अमगत है,' ठीक नहीं है, क्योंकि प्रत्यय अचेतन रूप में भी रह सकता है। अतः, सहजात प्रत्ययों के खण्डन के सम्बन्ध में लॉक की दी हुई युक्ति अमान्य ठहरती है।

फिर लॉक ने अनुभववाद के प्रसंग में कहा है कि *there is nothing in the intellect which was not previously 'given in the senses'*। कुछ दूर तक लाइबनिट्स भी इस बात को स्वीकार करते हैं, क्योंकि उनके अनुसार सभी ज्ञान सवेदनाओं से प्रारम्भ होते हैं। परन्तु सवेदनाएँ बाह्य जगत् से मोनड के अन्दर नहीं आती हैं। सब मोनड के अन्दर ही पैदा होती है और इसलिए यदि हम मान भी लें कि ज्ञान सवेदनाओं से प्रारम्भ होता है तो भी लाइबनिट्स, सहजात प्रत्ययों के मत का खण्डन नहीं होता है। फिर लाइबनिट्स ने लॉक की इस युक्ति में एक महत्त्वपूर्ण सशोधन जोड़ दिया है। *nisi ipse intellectus* अर्थात् बुद्धि स्वयं किसी सवेदना से उत्पन्न नहीं होती है। लाइबनिट्स के इस सशोधन का अभिप्राय है कि सवेदनाओं से सभी ज्ञान प्रारम्भ हो सकते हैं, परन्तु सवेदन अर्थात् सवेदन-शक्ति स्वयं जन्मजात है और यह शक्ति स्वयं सवेदनाओं की देन नहीं है। यदि सवेदनाओं को ग्रहण करने की क्षमता प्रागनुभव न होती तो सवेदनाएँ भी सम्भव नहीं हो सकती। अतः, अनुभव की सम्भावना-मात्र के लिए प्रागनुभव (a priori) बुद्धि का होना अनिवार्य है। अब आगे चलकर हम देखेंगे कि इसी सिलसिले में काण्ट ने लाइबनिट्स के इस मत को विस्तारपूर्वक समझाया है और इसीसे लाइबनिट्स का मत को काण्टीय ज्ञान-मीमांसा का पूर्वाभास कहा जाता है।

ज्ञान में दो प्रकार के अर्थपूर्ण वाक्य (Proposition) पाये जाते हैं। एक को हम अनिवार्य (Necessary) और दूसरे को आपातिक अथवा संयोगात्मक (Accidental) वाक्य कहते हैं। अनिवार्य सत्यता वह है जिसमें तार्किक तथा गणितिक (Mathematical) अनिवार्यता तथा बाध्यता हो, अर्थात् ऐसी सत्यता हो जिसका विपक्ष हम सोच भी नहीं सकें। इस प्रकार की सत्यता ज्यामितिक युक्तियों में देखी जाती है। यदि हम २, 'और', ४ तथा 'योगफल' का अर्थ समझते हैं, तो हमें स्वीकार करना ही पड़ेगा कि $2 + 2 = 4$ । इस प्रकार की सत्यता आत्मसिद्ध और आत्मसंगत (self-consistent) होती है जो अन्त में अव्याघात (Non Contradiction) नियम पर आधारित होती है। इस प्रकार की सत्यता जटिल वाक्यों में भी देखी जा

सकती है, पर अन्त में ऐसे वाक्यों के करने में सरल तादात्म्यीय (Identical) वाक्य हमें स्पष्ट मिल जाते हैं। फिर लाइबनिट्स का मत था कि अनिवार्य सत्यता वह है, जो किसी भी उद्देश्य से रहित हो। इसी अर्थ में स्पिनोजीय सत्यता को, लाइबनिट्स ने अनिवार्य सत्यता कहा है, क्योंकि स्पिनोजा के अनुसार ईश्वर में इच्छा है ही नहीं, और इसलिए उसमें किसी प्रकार का उद्देश्य नहीं है^१।

अनिवार्य सत्यता के अतिरिक्त सयोगी या आपातिक सत्यता वह है जो नैतिक (Moral) तथा वास्तविक स्थितियों में संचालित हो। इन दोनों सत्यताओं के बीच अन्तर करते हुए लाइबनिट्स ने 'Theodicee' में इस प्रकार लिखा है "It would be impossible to choose a more suitable method to show the difference there is between the moral necessity which rules the choice of the wise and the brute necessity of Strato and Spinozists, who allow God neither understanding nor will than to consider the difference between the reason for the laws of motion and reason for the ternary member of dimensions the former consisting in the choice of what is best, and the latter in a geometrical and blind necessity" अतः प्रकृति के नियम सयोगात्मक हैं, क्योंकि ईश्वर ने इसे सर्वश्रेष्ठ बनाने के उद्देश्य से ही इन्हें रचा है। यदि ईश्वर के अन्दर दूसरा उद्देश्य होता तो वे इन नियमों को बदलकर अन्य नियमों की स्थापना करते। इसलिए सयोगात्मक सत्य वह है, जिसके विपक्ष की कल्पना हम कर सकते हैं। इस अर्थ में वास्तविक जगत् के सम्बन्ध की सभी बातों को हम सयोगात्मक सत्य ही कह सकते हैं। निस्सन्देह वह मेज जिसपर हम लिख रहे हैं, काली है। पर हम सोच सकते हैं कि वह मेज काली न होकर भूरी या हरी हो। अब जिस रीति से अनिवार्य सत्य अव्याघात के नियम पर आधारित है, उसी प्रकार सयोगात्मक सत्य पर्याप्तता (Sufficiency) या पर्याप्त हेतु (Sufficient reason) पर आधारित है। इस विषय में लाइबनिट्स ने 'Mondology' में लिखा है कि sufficient reason is that by which we believe that no fact can be true or real no statements trustworthy, unless there is sufficient reason why it should be so and not otherwise although in the greater number of cases we cannot know these reasons" यह ठीक है कि कुछ दूर तक हम कह सकते हैं कि क्यों यह मेज काली है और क्यों यह कमरे के पूरव में रखी है, इत्यादि। यह सब हेतु मेज के रखनेवाले की इच्छाओं पर तथा कमरे की स्थिति पर, तथा घूप-पानी के विचार इत्यादि पर निर्भर करता है। अतः सभी वस्तुओं की

1, देखें Joseph, H W B - 'Lecture on the philosophy of Leibnitz', pp. 89-92, फिर देख Russell, B - 'A critical exposition of the philosophy of Leibniz', P 34 (1951)

सयोगी सत्यता को दिखाने के लिए हम प्रकृति-विधान तथा वास्तविकता की बात के आधार पर अपने हेतु (Reason) को रख सकते हैं। तोभी हमारे हेतु कभी भी इतने सम्पूर्ण नहीं हो सकते हैं कि हम सिद्ध कर लें कि यह मेज काली छोड़कर हरी या भूरी हो ही नहीं सकती थी। अतः, लाइबनिट्स ने *Monadology* में बताया है कि अनिवार्य सत्यता बौद्धिक है और इसे स्पष्ट करने के लिए या इसके हेतु को दिखाने के लिए हमें विश्लेषण (Analysis) की आवश्यकता पड़ती है। परन्तु वास्तविक वस्तुओं या घटनाओं के हेतु पर्याप्त हेतु पर ही निर्भर करते हैं। इसका विपक्ष सोचा जा सकता है और इसलिए वास्तविक घटनाएँ कभी भी अनिवार्य रीति से सत्य नहीं हो सकती हैं।

सत्यता को necessary और contingent, दो भागों में बाँट देने से तार्किक प्रत्यक्षवादियों के कथन की पुष्टि होती है और अनिवार्य वाक्य की अनिवार्य सत्यता उसके परिभाषित शब्द-विश्लेषण पर निर्भर करती है। परन्तु वास्तविक घटनाओं की सत्यता आनुभविक (empirical) वाक्यों द्वारा ही व्यक्त की जा सकती है और इस प्रकार की सत्यता केवल आपातिक ही हो सकती है।

ज्ञान के सम्बन्ध में लाइबनिट्स ने सम्भाव्य (Possible) और पूर्ण सम्भाव्य (Compossible) का भेद बताया है। वह जो आत्म-व्याघात से रहित हो, सम्भाव्य है। जैसे 'सोने का पहाड़' सम्भाव्य है। परन्तु वास्तविक घटनाएँ पूर्ण सम्भाव्य हैं; क्योंकि वे यथार्थ घटनाओं से सम्बद्ध रहती हैं। अब पेड़-पौधे, कुर्सी-मेज इत्यादि पूर्ण सम्भाव्य हैं, क्योंकि ये वास्तविक घटनाओं से मेल खाकर यथार्थ होती हैं। अतः, किसी घटना की पूर्णसम्भाव्यता (Compossibility) यथार्थ वास्तविक विधान पर निर्भर करती है और यही यथार्थ वास्तविक विधान किसी घटना का पर्याप्त हेतु होता है।

यह ठीक है कि कोई भी मानव वास्तविक घटनाओं की व्याख्या पूरी नहीं कर सकता है, क्योंकि वह उन सभी कारणों को नहीं बता सकता है, जिनकी वजह से यह मेज किसी अमुक रंग की या जगह पर है। सभी यथार्थ घटनाएँ मानव के लिए सयोगी ही मालूम देती हैं। पर क्या यही बात ईश्वर के लिए भी लागू है? लाइबनिट्स के अनुसार ईश्वर ने मोनडों की रचना की है और प्रत्येक मोनड में विराट् ब्रह्माण्ड छिपा है और उसकी सभी भूत, वर्तमान तथा भविष्य की घटनाएँ प्रत्येक मोनड में सन्निहित हैं। इसलिए ईश्वर जो मोनड या चिदविन्दु की सम्पूर्ण सम्भावना को जानता है, वह जानता है कि उसके अन्दर सभी घटनाएँ उसके स्वरूप से अनिवार्य रीति से सम्पादित होती जाती हैं और इस प्रसंग में लाइबनिट्स ने यो लिखा है — "From the moment when my existence began it could be said of me (i. e. truly) that this or that would happen to me, we must grant that these attri-

were involved in my nature in its completeness, which is the basis of the connexion of all my varying inner states and which God has known perfectly from all eternity" अब यदि प्रत्येक मोनड की प्रतिक्रियाएँ उसके निहित स्वरूप से सम्पादित होती हैं और ईश्वर उन्हें पूर्णतया जानता है, तो कम-से-कम ईश्वर के लिए कोई भी घटना सयोगी (Contingent) न हुई और इसलिए ईश्वर के लिए contingent और necessary का भेद नहीं होना चाहिए ।

परन्तु लाइबनिट्स इस मत का समर्थन नहीं करते हैं । उनके लिए contingent और necessary का भेद प्राकारिक है और यह भेद ईश्वर के लिए भी रह जाता है । लाइबनिट्स स्वीकार करते हैं कि मोनडों की सारी कार्यवाही उनके स्वरूप से सम्पादित होती है और ईश्वर उसे पूर्णतया जानते हैं । परन्तु मोनडों की सम्पूर्ण सम्भावना ईश्वर की इच्छा के अन्तर्गत है । चूँकि ईश्वर मोनडों द्वारा अपने परम उद्देश्य की पूर्ति करना चाहते हैं, इसलिए उन्होंने उस उद्देश्य के उपयुक्त मोनडों का स्वरूप बनाया है । अतः, मोनडों का स्वरूप ही ईश्वर की इच्छा पर निर्भर रहने के कारण सयोगी या आपातिक है । अतः, प्रकृति और सभी वस्तुओं की घटनाएँ मोनडों के स्वरूप पर निर्भर करती हैं और मोनडों का स्वरूप ईश्वर की इच्छा पर निर्भर करता है, जिससे इस विश्व का कल्याण हो । इस सम्बन्ध में लाइबनिट्स ने Theodicee में लिखा है "This fitness too has its rules and reasons, but it is the free choice of God, and not a Geometrical necessity, which makes him prefer what is fit, and bring it into being Thus we may say that *physical necessity* is based on *moral necessity*, i.e., on the choice of the wise, which is worthy of his wisdom, and that they ought both to be distinguished from *geometrical necessity* "

अतः, लाइबनिट्स द्वारा contingent और necessary का भेद, समसामयिक तार्किक प्रत्यक्षवादियों के कथन की पुष्टि करता है ।

लाइबनिट्स की ज्ञान-मीमांसा की समालोचना — लाइबनिट्स की ज्ञान-मीमांसा अपने समय से बहुत आगे थी । इस परम्परा में पलकर काण्ट ने अपनी गम्भीर देन दर्शन को दी है । इसमें समसामयिक गणितिक न्याय (Mathematical logic) का पूर्वाभास प्रचुर मात्रा में पाया जाता है । परन्तु फिर भी हम नहीं कह सकते हैं कि लाइबनिट्स की ज्ञान-मीमांसा पूर्ण है । उन्होंने देकार्त और लॉक की ओर उँगली उठाई है और उनके अधूरेपन को स्पष्ट कर दिया है, पर स्वयं उन्होंने ज्ञान-मीमांसा को पूरा नहीं किया है । लॉक का समाधान निस्सन्देह छिछला है, पर उनकी समस्या गहरी है । लाइबनिट्स ने लॉक के छिछलेपन को स्पष्ट कर दिया है । पर समस्या की गहराई का समाधान नहीं किया है । यदि हम मान लें कि सवेदनाओं से

धीरे-धीरे स्पष्ट तथा परिस्पष्ट ज्ञान होता है, तो हमारी समस्या है कि किस प्रकार से यह विकसित होता है। जबतक हम उन सब पगो और सीढ़ियों को न जान लें जिनसे अनिश्चित सवेदनाओं से असन्दिग्ध-ज्ञान होता है, तबतक ज्ञान-मीमांसा के प्रश्न हल नहीं होते हैं और यह काम लाइबनिट्स ने नहीं किया है।

फिर यदि हम लाइबनिट्स के मोनड की ईक्षण-शक्ति पर, जिससे ज्ञान प्रारम्भ होता है, ध्यान दें तो इसके आधार पर ज्ञान सापेक्ष (Relative) ही हो सकता है। 'क' मोनड 'ख' को प्रतिबिम्बित करता, पर 'ख' स्वयं 'ग' को प्रतिबिम्बित करता, और 'ग' अपनी बारी में 'घ' के ईक्षण को प्रतिबिम्बित करता है। अतः किसी भी मोनड के किसी भी ईक्षण को निरपेक्ष (Absolute) नहीं कहा जा सकता। अतः लाइबनिट्सी समाधान सापेक्षता के गहरे पक्ष में घस जाता है, जहाँ से भाग निकलना दुस्तर है।

अपितु, लाइबनिट्स देश-काल तथा मोनडों के बीच के सम्बन्ध को अवास्तविक मानते हैं, क्योंकि वास्तविकता मोनड और उनकी समाविष्ट स्थितियों की हो सकती और देश, काल इत्यादि मोनडों की बाह्य स्थितियाँ ही बतायी गई हैं। ऐसी अवस्था में ईक्षण क्या प्रतिबिम्बित करता है? क्या एक मोनड अन्य मोनडों के ईक्षण को ही प्रतिबिम्बित करता है? परन्तु ईक्षण केवल प्रतिबिम्बित है और अनेक प्रतिबिम्ब मिलकर कोई सत्ता नहीं बना सकते हैं। "Even an infinity of little mirrors with nothing but each other to reflect must at once collapse into absolute vacuity" यहाँ हम प्लेटो के गह्वर में रहकर छाया को ही सत्य मान सकते हैं। अतः लाइबनिट्स की ज्ञान-मीमांसा में वास्तविकता की अवहेलना की गई है।

फिर यहाँ लिखने की आवश्यकता नहीं है कि ईक्षण के आत्मनिष्ठ (subjective) रहने के कारण लाइबनिट्स की ज्ञान-मीमांसा एकात्मसत्तावाद (solipsism) में परिणत हो जाती है।

ईश्वर-सम्बन्धी विचार

लाइबनिट्स, देकार्त तथा स्पिनोजा की परम्परा से प्रभावित हुए थे और इसी परम्परा के अनुसार उन्होंने अपने दर्शन को ईश्वर-केन्द्रित किया है। परन्तु ईश्वर-विचार के सम्बन्ध में आप प्लेटो और अरस्तू के मत से भी प्रभावित हुए थे। प्लेटो के शुभ सम्बन्धी प्रत्यय (The idea of good) से आपका ईश्वर-प्रत्यय बहुत मिलता-जुलता है। फिर ईश्वर की शुद्ध वास्तविकता (actus purus) का विचार अरस्तू के विचार से बहुत मेल खाता है।

अब यह निश्चित है कि लाइबनिट्स ईश्वरवादी (Theist) थे, परन्तु मोनडवाद और ईश्वरवाद दोनों में पूरी सगति नहीं दिखाई देती है। कभी तो ईश्वर को मोनडों का रचयिता माना जाता है, तो कभी ईश्वर को मोनडों के छन्द (Harmony) का

अन्तिम उच्चतम शिखर कहा जाता है, और कभी मोनडो के छन्द को ही ईश्वर मान लिया गया है। परन्तु जैसा हम देख चुके हैं, यदि ईश्वर मोनडो का रचयिता हो तो मोनडो को अनादि तथा शाश्वत नहीं कहा जा सकता है, और यदि मोनड शाश्वत हो तो ईश्वर को उनका रचयिता नहीं कहा जा सकता है। अब यदि ईश्वर पूर्वस्थापित छन्द की अन्तिम लड़ी हो तो सभी मोनड इसी ईश्वर-मोनड से उसी प्रकार निःसृत (Emanated) होते हैं जिस रीति से सुगन्ध फूल से निकलती है, अथवा सभी मोनड इसी पूर्ण मोनड की नकल तथा प्रतिच्छाया कहे जा सकते हैं। परन्तु इस हालत में ईश्वर ही एकमात्र निरपेक्ष (Absolute) सत्ता हो जाता है और अन्य सभी मोनड छाया-तुल्य सारहीन हो जाते हैं। उनकी स्थिति स्पिनोजीय पदार्थ के प्रकार (Modes) के समान हो जाती है। इस दृष्टिकोण से लाइबनिट्स का अनेकवाद दिखलौआ हो जाता है और स्पिनोजीय एकसत्तावाद यथार्थ सिद्धान्त बन जाता है। फिर यदि हम मोनडो के सामंजस्य (Harmony) को ही ईश्वर मान लें, तो जगत् ही (क्योंकि मोनडो का समूह ही विश्व है) ईश्वर और ईश्वर विश्व हो जाता है। तो ऐसी हालत में भी स्पिनोजा का वह सिद्धान्त, जिसके अनुसार विश्व ही ईश्वर और ईश्वर ही विश्व है (Natura Naturata and Natura Naturans) लाइबनिट्स के दर्शन में भी सत्य हो जाता है। अतः, ऐसा मालूम होता है कि जितनी लाइबनिट्स ने स्पिनोजीय दर्शन से पिण्ड छुड़ाने की चेष्टा की है उतना ही अधिक स्पिनोजा के भूत ने उन्हें दबोच डाला है। अतः, जिस रीति से भी हम मोनडवाद को मानकर ईश्वर-विवेचन करें, उसमें ईश्वर की रक्षा नहीं होती है।

अब जो भी लाइबनिट्स का मत ईश्वर के सम्बन्ध में हो, उन्होंने ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए कई प्रमाण दिये हैं, जिनमें तात्त्विक या सत्तामूलक (Ontological) प्रमाण विशेष है। इसे इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है। प्रत्येक मोनड में दो पक्ष हैं, अर्थात् वास्तविक (Actual) और सम्भावित (Possible), सक्रियता (Activity) और निष्क्रियता (Passivity)। जो मोनड जितने ही उच्चतर होंगे उनमें उतनी ही अधिक सक्रियता तथा वास्तविकता होगी, और मोनड जितने निम्नतर होंगे उनमें उसी मात्रा में निष्क्रियता होगी। अब सोपानक्रम (Hierarchy) में ईश्वर सर्वोच्च मोनड है और उसके अन्तर्गत सभी निष्क्रियता और सम्भावना वास्तविक हो चुकी है। अतः ईश्वर ही पूर्णतया वास्तविक है (Actus purus)। इस प्रसंग में ईश्वर का अस्तित्व इस प्रकार प्रमाणित किया जा सकता है, 'यदि ईश्वर सम्भव है तो वह है, क्योंकि उसका अस्तित्व उसकी सम्भावना का अनिवार्य परिणाम है।' दूसरे शब्दों में अन्य मोनडों में सम्भावना यथार्थ नहीं हो पायी है, परन्तु ईश्वर की सभी सम्भावनाएँ वास्तविक हैं। अब यदि ईश्वर सम्भव है, तो वह अवश्य ही वास्तविक भी है, और ईश्वर अवश्य ही सम्भव है, क्योंकि ईश्वर के विषय में सगत

रूप से सोचा जा सकता है और जो सगत रीति से सोचा जा सकता है, वह नम्र होता है। परन्तु यह उक्ति देकार्त के तात्त्विक प्रमाण के समान दोषपूर्ण है। यदि ईश्वर सम्भव है, तो वह वास्तविक नहीं, और वास्तविक है तो सम्भव नहीं कहा जा सकता है। अतः सम्भव (अथवा वह जिसके विषय में सोचा जा सके) के आधार पर वास्तविकता सिद्ध नहीं की जा सकती है।

उपर्युक्त तात्त्विक प्रमाण में लाइबनिट्स ने विश्व सम्बन्धी प्रमाण (Cosmological) जोड़ दिया है। यथार्थ में लाइबनिट्स को दिखाना है कि ईश्वर सम्भव है और उसे स्पष्ट करने के लिए उन्होंने विश्वसम्बन्धी प्रमाण दिया है। अब विश्व की प्रत्येक वस्तु सयोगात्मक (Contingent) है, क्योंकि हम उनका अनस्तित्व (Non-existence) सोच सकते हैं। उसी प्रकार हम सम्पूर्ण विश्व का अनस्तित्व सोच सकते हैं और इसलिए विश्व भी सयोगात्मक है। परन्तु सभी सयोगात्मक नस्व के आधार में पर्याप्त हेतु रहना चाहिए। समस्त विश्व का पर्याप्त हेतु ईश्वर है। परन्तु इस प्रमाण को भी दोषपूर्ण ही समझना चाहिए, क्योंकि सयोगात्मक कार्य का कारण भी सयोगात्मक, न कि अनिवार्य (Necessary) हो सकता है।

इन दो प्रमाणों के अतिरिक्त लाइबनिट्स ने तीसरा भी प्रमाण दिया है। यह शाश्वत सत्ताओं (Eternal truths) पर आधारित है। कुछ सत्य है, जैसे $2 + 2 = 4$ । इस प्रकार की अनादि सत्यता का आधार आपातिक नहीं हो सकता है। ये ईश्वर के मन में रहते हैं और इसलिए ईश्वर अवश्य है। परन्तु लाइबनिट्स ने इस बात पर ध्यान नहीं दिया है कि वास्तविक घटनाएँ आपातिक ही हो सकती हैं। यह ठीक है कि लाइबनिट्स ने ईश्वर के अस्तित्व को भी अनिवार्य सत्यता के अन्तर्गत माना है, पर यह उनकी ही तार्किक खोज से मेल नहीं खाता है।

ईश्वर, लाइबनिट्स के अनुसार, मंगलकारी तथा प्रेममय है। उसने समस्त विश्व की रचना ऐसी की है कि सभी का अंत में कल्याण हो। यहाँ लाइबनिट्स का प्रबल आशावाद झलक उठता है। "The world is the result of the wisest and best choice and so it must be the best possible world" पर यदि यह विश्व सम्भवतः सर्वश्रेष्ठ विश्व है तो इसमें दुःख और बुराई कैसे हुई? लाइबनिट्स के अनुसार, बुराई के रहने से अच्छाई की सुन्दरता और उसका मूल्य बढ़ता है (Evil is foil to the good)। जिस प्रकार भूख की प्रबलता से भोजन का स्वाद बढ़ता है, उसी प्रकार दुःख के भाव से सुख का अनुभव अधिक आनन्ददायी होता है। लाइबनिट्स बुराइयों की तीन वर्गों में बाँट देते हैं और प्रत्येक की व्याख्या इस प्रकार देते हैं। सर्वप्रथम, तात्त्विक (Metaphysical) बुराई है। प्रत्येक मोनड सीमित है और इसमें सीमित ज्ञान और देह रहने के कारण विकार का रहना अनिवार्य है। जैसे, हम न तो विश्व की सभी बातों को और न अपने भविष्य को ही जान सकते

है। और इस प्रकार के अज्ञान से दुःख भोगना आवश्यक हो जाता है। पर, सीमित मोनडो में इन सब दोषों का रहना उनके स्वरूप पर निर्भर करता है और इसे हटाया नहीं जा सकता है। तोभी लाइबनिट्स के अनुसार यदि हम प्रत्येक मोनड को सम्पूर्णतया लें या विश्वकल्याण पर ध्यान दें, तो दुःख की अपेक्षा सुख की मात्रा अधिक दिखाई देगी या किसी के थोड़े से दुःख से अन्य मोनडो का सुख बहुत अधिक मात्रा में बढ़ता मालूम देगा। इसलिए दुःख तथा बुराई के सम्बन्ध में व्यापक दृष्टि के आधार पर निर्णय करना चाहिए और तब ये शुभ और कल्याणकारी ही दीखेंगे।

द्वितीय, शारीरिक विकार है, जैसे शारीरिक दुःख, बीमारी इत्यादि। लाइबनिट्स के अनुसार, इस प्रकार के विकार से मोनडो की शिक्षा और उनका बचाव होता है। यदि आग से हाथ न जले, तो वच्चा अपने को मृत्यु के गाल में अकाल ही डाल देगा। यदि वाध न होता तो हरिण की चौकड़ी का विकास न होता। अतः शारीरिक विकार सम्पूर्णतया मोनडो के कल्याण के लिए ही होते हैं। अतः नैतिक (Moral) विकार की बारी आती है। लाइबनिट्स के अनुसार, ईश्वर ने मोनडो को स्वतंत्र बनाने की चेष्टा की है और जब उन्हें स्वतंत्र इच्छा दी, तो उनके साथ बुरी बातों को अपनाने की भी क्षमता दी है। अतः, ईश्वर चाहता तो नहीं है कि मोनड नैतिक पतन में पड़ें, पर स्वतंत्र इच्छा द्वारा ही मोनड नैतिक आदर्श की चरम सीमा तक पहुँच सकते और आदर्श नैतिकता बिना स्वतंत्र इच्छा के सम्भव नहीं हो सकती है और जहाँ स्वतंत्र इच्छा होगी वहाँ पतन की सम्भावना भी रह जाती है। अतः, ईश्वर नैतिक विकार नहीं चाहता है, पर इसकी सम्भावना उसे स्वीकार करनी पड़ती है (God does not will, but allows moral evil)।

लाइबनिट्स का विकार-सम्बन्धी विचार गवेषणापूर्ण है, पर इसे पूर्णतया सन्तोषजनक समझना कठिन है। जिस मोनड को दुःख का शिकार होना पड़ता है, वह लाइबनिट्स के दर्शन को जानकर उस दुःख से कम पीड़ित नहीं होता है। पर शायद ही कोई ईश्वरवाद है, जिसमें दुःख की समस्या का पूर्ण समाधान हो सकता है। परन्तु हमें अब देखना है कि वास्तव में मोनड अपने काम के उत्तरदायी (Responsible) है या वे अपने स्वरूप से विवश होकर सभी काम करते हैं, अर्थात् हमें स्वतंत्रवाद और नियतिवाद (Determinism) का निपटारा करना है।

स्वतन्त्रता तथा अनिवार्यता (Necessity)

लाइबनिट्स के अनुसार, मानव अपने श्रेय (the good) को प्राप्त करने के लिए स्वतंत्र है और उसका निःश्रेय इसीमें है कि वह लोकहित में लगा रहे। परन्तु स्वतंत्र व्यवहार का अर्थ यह नहीं है कि उसमें नियंत्रण न हो। कुछ हद तक सभी मानव-क्रियाओं में नियतिवाद रहता है, क्योंकि सभी क्रियाएँ भूत कारणों से नियंत्रित

होती हैं। अब यदि प्रक्रियाएँ भूत आधार में नियंत्रित न हो तो हममें यह मानना पड़ेगा कि प्रक्रियाएँ एकाएक हो जाती हैं। परन्तु ऐसा स्वीकार करने में तार्किक नियम का उल्लंघन होता है। अतः, हमें यह मानना पड़ेगा कि सभी प्रक्रियाएँ भूत कारणों में नियंत्रित होती हैं।

परन्तु यद्यपि मानव-प्रक्रियाएँ भूत कारणों में नियंत्रित होती हैं तथापि उन्हें अनिवार्य (Necessary) नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि किसी भी वास्तविक घटना का अस्तित्व सोचा जा सकता है। इस दृष्टिकोण में सभी मोनडों की प्रक्रियाओं को सयोगात्मक समझा जा सकता है, पर उन्हें स्वतन्त्र नहीं कहा जा सकता है। किसी प्रक्रिया को स्वतन्त्र कहने के लिए उसमें तीन तथ्यों का होना आवश्यक है। (१) सूक्ष्म या बुद्धि, जिसके कारण प्रतिक्रियाओं को उनके स्पष्ट लक्ष्य को जानकर सम्पादित किया जाय। इसके अनुसार जिस काम को जितना अधिक हम अनजाने करेंगे उतना ही अधिक वह काम नियतिवाद में नचालित होगा, और जिस काम को हम जितना अधिक समझ-बूझकर करेंगे वह उतना ही अधिक स्वतन्त्र समझा जायगा। लाइबनिट्स के इस मत में स्पिनोजा की झलक मिलती है। (२) दूसरी बात है कि स्वतन्त्र प्रक्रियाओं में आत्म-प्रेरणा (Spontaneity) होनी चाहिए, अर्थात् जिस काम को स्वयं हम करें, और (३) तीसरी बात है कि इसमें आपात्किता हो अर्थात् जिसमें तार्किक अनिवार्यता न हो। अतः, a free action is a contingent activity having spontaneous unfolding of the action guided by clear perception इस अर्थ में ईश्वर अति स्वतन्त्र हैं, क्योंकि उनकी प्रक्रियाएँ अति स्पष्ट ईक्षण से आत्म-प्रेरित होती हैं। फिर उनकी प्रक्रियाओं को सयोगात्मक कहा जायगा, क्योंकि ये ईश्वर के परम कल्याणकारी उद्देश्य से संचालित होती हैं। अब यदि लाइबनिट्स ईश्वर की प्रक्रियाओं को सयोगात्मक नहीं मानते, तो स्पिनोजा के समान उन्हें स्वीकार करना पड़ता कि सभी घटनाएँ ईश्वर से अनिवार्य रीति से संचालित होती हैं। पर, फिर भी प्रश्न उठता है कि क्या लाइबनिट्स अपने को स्पिनोजा के निष्कर्षों से मुक्त कर सके हैं? हमलोगों की समझ में लाइबनिट्स गुप्त रूप से स्पिनोजावादी ही रहे हैं।

लाइबनिट्स और स्पिनोजा

लाइबनिट्स के जीवन-काल में ही लोग कहा करते थे कि वे स्पिनोजावादी थे और लाइबनिट्स इस मत का खण्डन किया करते थे। वे बताते थे कि उनका दर्शन स्पिनोजीय दर्शन के विपक्ष में है, क्योंकि स्पिनोजा एकसत्तावादी (Monistic) थे और आप अनेकवादी थे। परन्तु वास्तव में पूर्वस्थापित छन्द के सिद्धान्त के प्रति कहा जा सकता है कि मोनडों का अनेकवाद परिभास-मात्र (Mere appearance) है और इसलिए वास्तव में आप एक सत्तावादी थे। मोनडवाद तथा लाइबनिट्स के

ईश्वर-विवेचन से स्पष्ट हो जाता है कि स्पिनोजा के समान आप भी शून्यवादी, नियति-वादी (Determinist) तथा सर्वेश्वरवादी (Pantheistic) थे, और हम इन सब बातों को निम्नलिखित रूप से स्पष्ट कर सकते हैं :

लाइबनिट्स का शून्यवाद (Nihilism) — लाइबनिट्स के लिए देश, काल तथा भौतिक पदार्थ की सत्ता है ही नहीं। अब यदि कुछ बचता है तो वह है मोनडो का पारस्परिक प्रतिबिम्बित ईक्षण। परन्तु हमलोग पहले ही देख चुके हैं कि यह केवल छाया-मात्र है और इसमें कोई ठोस वास्तविकता नहीं है। यदि कही वास्तविकता न हो तो उसे शून्यवाद ही कहा जायगा।

नियतिवाद— फिर लाइबनिट्स के अनुसार मोनडो की प्रक्रियाएँ भूत प्रक्रियाओं से नियन्त्रित होती हैं और आत्म-प्रेरित होने के कारण लाइबनिट्स ने इच्छात्मक प्रक्रियाओं को स्वतन्त्र प्रक्रिया कहा है। परन्तु स्पष्ट-से-स्पष्ट ईक्षण से नियन्त्रित होने पर भी इसे स्वतन्त्र नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि अति स्पष्ट ईक्षण का उद्देश्य भी मोनडो में वही है, जिसे ईश्वर ने उनके स्वरूप में स्थापित कर दिया है। अतः मोनडो की प्रक्रियाएँ ईश्वरीय उद्देश्य से संचालित होती हैं। मानव को इतनी ही स्वतन्त्रता है कि वह जान-बूझकर उस उद्देश्य की पूर्ति करे। अब यही बात तो स्पिनोजा ने भी स्वतन्त्र प्रक्रियाओं के विषय में कही है, जिसे हमने नियतिवाद कहा है।

सर्वेश्वरवाद — पूर्वस्थापित छन्द के अनुसार, प्रत्येक मोनड प्रयासन-वृत्ति के कारण ईश्वर के स्वरूप की नकल करता है। अतः, वास्तविकता केवल एक ईश्वर की है और सभी मोनड उसकी प्रतिकृतियाँ (Copies) हैं। कई स्थलों पर तो लाइबनिट्स ने यह भी कहा है कि मोनड ईश्वर से उसी तरह निकलते हैं जिस तरह से विचार मानव-मन से सम्भव होते हैं। अतः, मोनड भी स्पिनोजा के प्रकार (Modes) का रूप धारण कर लेते हैं।

उपसंहार

यद्यपि लाइबनिट्स बहुत दूर तक स्पिनोजावादी थे, तथापि उनका दर्शन स्पिनोजा के विचारों की पुनरावृत्ति नहीं करता है। लाइबनिट्स बहुमुखी और सर्व-पटु थे। उन्होंने अपने युग की अनेक धाराओं को एकत्र कर सम्बद्ध रूप से उनकी व्याख्या करनी चाही और यही कारण है कि उनके दर्शन को समझौता (Compromise) या समन्वय का दर्शन कहा जाता है। इस प्रयास में उन्होंने अनेक सूझ हमारे सामने रखी हैं, जो आज तक हमारे विचारों का मार्ग-दर्शन कराती हैं। परन्तु फिर भी हम लाइबनिट्स के सुझाव को सन्तोषजनक नहीं समझ सकते हैं। उनकी कमी यह थी कि उन्होंने अपनी युक्तियों को पदार्थ-गुण (Substance-attribute) की मूलधारणाओं (Categories) से सम्पादित किया था और आपने यहाँ भी

स्पिनोजा के बताये हुए पदार्थ-गुण को अपनाया था और यही कारण है कि वे स्पिनोजा के निष्कर्षों से छुटकारा न पा सके। आगे चलकर हम पाते हैं कि ब्रैंडले ने भी परम सत्ता को उद्देश्य (Subject) और अन्य सभी वस्तुओं को विधेय या उसका गुण माना है और इसी पदार्थ-गुण की धारणा में पड़कर एकसत्तावाद की स्थापना की है। अतः, पदार्थ-गुण की धारणा पर आधारित रहने पर अनिवार्य रूप से एकसत्तावाद स्थापित हो ही जाता है।

हमलोगो ने पहले ही कहा है कि दर्शन वैचारिक कला है और दार्शनिक अपनी सूझ के अनुसार सब अनुभूतियों को सम्बद्ध करता है। लाइबनिट्स भी गणितीय अपरिमित कलन (infinitesimal calculus) से प्रभावित हुए थे। आप यदि मोनडवाद को ही अपनाते और ईश्वर-विवेचन को स्थान नहीं देते तो आपका दर्शन अधिक सगत होता। पर आपने धर्म और विज्ञान की दो विरोधी सूझों को मिलाने की कोशिश की है और यही कारण है कि यह न तीतर हुआ न रहा बटेर।

जॉन लॉक (सन् १६३२—१७०४ ई०)

आपका जन्म २९ अगस्त, सन् १६३२ ई० में इंग्लैंड के समरसेट नामक नगर में हुआ था और आपकी शिक्षा-दीक्षा ऑक्सफोर्ड में हुई थी। आप डॉक्टर थे, पर राजनीतिक कार्यों में बहुत भाग लिया करते थे। आपने जो कुछ लिखा वह आपकी प्रौढावस्था का परिपक्व परिणाम था। आपकी मुख्य रचना 'Essay concerning human understanding' शायद सन् १६७९ में पूरी हो गयी थी, पर इसका मुद्रण सन् १६९० ई० में किया गया था। आपकी मृत्यु सन् १७०४ ई० के २८ अक्टूबर को हो गई।

लॉक की समस्या — हम देखते हैं कि मेज हमारे सामने है और हम कहते हैं कि हम मेज को जानते हैं। अब यहाँ दो प्रकार के प्रश्न हैं, अर्थात् (१) मेज का तत्त्व क्या है, जिसे जानने से हम समझते हैं कि हम 'मेज' को जानते हैं। इस प्रकार के प्रश्न ज्ञेय अथवा ज्ञान की वस्तु के तत्त्व से सम्बन्ध रखते हैं और इस प्रकार की गवेषणा को तत्त्व-मीमासा (Ontology) कहा जाता है। देकार्त, स्पिनोजा तथा लाइबनिट्स अधिकतर तत्त्व-मीमासक थे। (२) परन्तु हमारी गवेषणा स्वयं ज्ञान के सम्बन्ध में भी हो सकती है। उदाहरणार्थ, हम इस बात को भी निर्धारित करना चाह सकते हैं कि किस प्रकार के 'जानने' को जानना या ज्ञान कहा जा सकता है। इस प्रकार की गवेषणा ज्ञान-मीमासा कहलाती है। अब ज्ञान के प्रति चिन्तन बिना ज्ञेय को पार्श्वभूमि (Background) में रखे हुए नहीं हो सकता है, पर फिर भी हम ज्ञान की समस्याओं पर, ज्ञेय की अपेक्षा अधिक ध्यान दे सकते हैं। यही बात लॉक, बर्कले तथा ह्यूम में पायी जाती है। वे विशेषतया ज्ञान-मीमासक कहे जा सकते हैं।



JOHN LOCKE (1632 to 1704)

‘ज्ञान’ किसे कहा जाय ? लॉक के अनुसार उसी जानने को ज्ञान कहा जायगा, जो असदिग्ध (Certain) हो* । हम जानते हैं कि इस प्रकार का ज्ञान गणित-शास्त्र में पाया जाता है । अतः, लॉक भी गणितीय परम्परा से प्रभावित थे । पर उन्होंने आचरण-विज्ञान तथा धर्म-विज्ञान (theology) का भी ज्ञान प्राप्त करना चाहा है । परन्तु लॉक को असदिग्ध ज्ञान सभी विषयों के प्रति सम्भव नहीं मालूम दिया और इसलिए उन्होंने असदिग्ध ज्ञान को सीमावद्ध बताया है । अतः, लॉक की समस्या है कि वे असदिग्ध ज्ञान के उद्भव (Origin), स्वरूप, सीमा तथा महत्त्व की जाँच करें । परन्तु, इस विषय में भी उन्होंने बताया है कि उन्होंने एक मजदूर की भाँति केवल जमीन की सफाई की है ताकि इसके बाद ज्ञान-सम्बन्धी इमारत खड़ी की जा सके ।†

लॉक जानते थे कि ज्ञान वाक्यों के आधार पर व्यक्त किया जाता है, पर अन्त में ये वाक्य भावनाओं (Ideas) पर आधारित हैं । इसलिए प्रश्न उठता है कि ये भावनाएँ किस प्रकार से प्राप्त की जाती हैं । परन्तु लॉक को चाहिए था कि भावना (idea) का अर्थ स्पष्टतया निर्धारित करते और इनके विषय में भी लॉक ने निश्चित तथा असदिग्ध काम नहीं किया है । ‘भावना’ का विश्लेषण करने पर इनमें दो बातें मालूम देती हैं कि—

(१) यह किसी एक व्यक्ति विशेष की चेतना का एक अंश है, जिसे जानने के लिए किसी वस्तु को ध्यान में रखने की आवश्यकता नहीं है ।

(२) फिर भावना किसी वस्तु का प्रतीक या प्रतिनिधि (Representative) भी हो सकती है ।

लॉक ने दोनों अर्थों में ‘भावना’ शब्द का प्रयोग किया है, जिससे उनकी गवेषणा में काफी गड़बड़ी आ गई है । पुनः, भावनाओं का अध्ययन हम दो रूप से कर सकते हैं, अर्थात् (क) हम किसी भावना का विश्लेषण संवेदनाओं, प्रतिमाओं (Images) तथा भावों (Feelings) के आधार पर कर सकते हैं, या (ख) हम भावना

*. “With me”, says Locke, “to know and to be certain is the same thing, what I know that I am certain of . . . and what comes short of certainty, I think cannot be called knowledge”

(Essays BK IV 16 3)

† लॉक का कहना है “Morality is the proper business and science of mankind in general” फिर कहा है “Morality and divinity are those parts of knowledge that men are most concerned to be clear in.

†† उन्होंने अपने विषय में कहा है कि “It is ambition enough to be employed as an underlabourer in clearing the ground a little, and removing some of the rubbish that lies in the way to knowledge”

के अन्तर्गत शाश्वत, कालातीत तथा तार्किक विषय (Content) का अध्ययन कर सकते हैं। इस तार्किक विषय को, जो भावनाओं में सामान्य रूप से रहता है, हम शुद्ध प्रत्यय या पदार्थ (Categories) कहते हैं। प्रथम अध्ययन-विधि को मनोवैज्ञानिक और दूसरी को तार्किक गवेषणा कहा जाता है। अब लॉक ने यहाँ भावनाओं का सूक्ष्म विश्लेषण नहीं किया है, और इसलिए अपनी ज्ञान-मीमांसा में मनोवैज्ञानिक अध्ययन को घुसेड़ दिया है। फिर भी लॉक की समस्या थी कि वे भावनाओं की उत्पत्ति और उनके स्वरूप का अध्ययन करें और वे चाहते थे कि इस सम्बन्ध में पूरी सफाई रहे और इसीलिए उन्होंने सहजात प्रत्ययों के सिद्धान्त का खण्डन किया है, जिसे हम निम्नलिखित रूप से स्पष्ट कर सकते हैं -

सहजात प्रत्ययों का खण्डन (Refutation)

देकार्त ने सहजात प्रत्यय (Innate ideas) का सिद्धान्त अवश्य ही बताया था, परन्तु उनका सहजात प्रत्यय ऐसा था, जो शिशु तथा अनपढ़ों में केवल स्वाभाविक प्रवृत्ति के रूप में पाया जाता है और लॉक भी इस मत को अस्वीकार नहीं करते हैं। अतः लॉक ने देकार्त के मत का खण्डन नहीं किया है और न किसी अन्य दार्शनिक के मत का खण्डन किया है। उन्होंने केवल अपनी भावनाओं के सिद्धान्त को उग्र रीति से स्पष्ट करने के लिए खण्डन की मदद ली है। †

लॉक ने सहजात प्रत्यय से उन प्रत्ययों (Ideas) का अर्थ लिया है जिनके विषय में यह मत था कि वे ईश्वर प्रदत्त हैं और जो बिना किसी अनुभूति के आधार पर सभी व्यक्तियों में स्पष्टतया पाये जाते हैं। परन्तु लॉक की यही धारणा है कि सभी प्रत्यय वस्तुओं की जानकारी के प्रयास से मानव-अनुभूति के आधार पर उत्पन्न होते हैं। सहजात प्रत्ययों के माननेवालों ने सभी सहज प्रत्ययों की तालिका तो दी नहीं है, पर उन्होंने बताया है कि सहज प्रत्यय वे हैं जो सार्वभौमिक (universal) हैं। अतः इस प्रसंग में लॉक ने यह बताया है कि कोई भी प्रत्यय शायद ही सार्वभौमिक सिद्ध किया जा सकता है और यदि किसी प्रत्यय को सार्वभौमिक मान लिया जाय तो सार्वभौमिकता (Universality) की व्याख्या सहजात के आधार पर नहीं होकर अनुभव से ही स्पष्ट की जा सकती है।

यदि सहजात प्रत्यय से समझा जाय कि कुछ भावनाएँ मानव में जन्म से ही पाई जाती हैं तो ऐसी कोई भावना देखने में नहीं आती है। प्रायः 'सहज' प्रत्यय के समर्थक अव्याधात (Contradiction) तथा तादात्म्य (Identity) सिद्धान्तों को सहज मानते हैं। परन्तु वास्तव में ये सिद्धान्त इतने जटिल हैं कि मानव में जीवन के प्रारम्भ में न होकर वे प्रौढावस्था में अति कठिन चिन्तन के फलस्वरूप प्राप्त होते हैं। परन्तु यहाँ पर 'सहज प्रत्यय' के समर्थक कह सकते हैं कि

†D. J. O. 'Connor 'John Locke', P. 39 (A pelican book)

ये प्रत्यय शिशु, अनपढ़ तथा पागल इत्यादि में रहते हैं, पर ये इनसे अनभिज्ञ रहते हैं। परन्तु लॉक देकार्तीय परम्परा को मानते हुए मन को केवल चेतन समझते थे और इसलिए उन्होंने बताया है कि कोई प्रत्यय मन में रहे और फिर भी लोग उससे अवगत न हो, ये दोनों परस्पर-विरोधी बातें हैं*। अतः, लॉक का कहना है कि कोई भी प्रत्यय सहजात नहीं है, क्योंकि कोई भी प्रत्यय सार्वभौमिक नहीं पाया जाता है।

जो बात बौद्धिक प्रत्ययों के विषय में कही जा सकती है वही नैतिक तथा धार्मिक प्रत्ययों के विषय में भी कही जा सकती है। शायद ही कोई ऐसा आचार-सिद्धान्त है जिसे दुनिया-भर में सभी लोग एक रूप से सत्य मानते हैं। चोरी तथा हत्या को ठग तथा स्पोर्ट्स निवासी धर्म समझते थे और सम्य व्यक्तियों में भी युद्धधर्म में सभी दुराचार को मान्य समझा जाता है। अतः, नैतिक धर्मों को भी सार्वभौमिक न रहने के कारण, सहज नहीं माना जा सकता है।

फिर ईश्वर के प्रति प्रत्ययों को सहज समझा गया है। परन्तु, यहाँ भी सार्वभौमिकता का अभाव दीखता है। नाना धर्मों में ईश्वर-सम्बन्धी प्रत्यय भी विभिन्न माने गये हैं। फिर कुछ व्यक्तियों को कौन कहे, कितनी समस्त जातियाँ बिना ईश्वर के ज्ञान के पायी जाती हैं। अतः, ईश्वर-सम्बन्धी प्रत्यय भी सार्वभौमिक नहीं समझा जा सकता, और इसलिए इसे भी सहजात नहीं गिना जा सकता है।

अतः, वे सब प्रत्यय, जिन्हें सहज समझा जाता था सार्वभौमिक नहीं सिद्ध पाये जाते हैं और फिर कितने प्रत्यय वास्तव में सार्वभौमिक हैं, पर उन्हें सहज नहीं समझा जाता है। उदाहरणार्थ सूर्य, अग्नि, ताप इत्यादि का प्रत्यय सभी लोगों में है और फिर भी उन्हें सहज नहीं माना जाता है।

अन्त में, यदि सहजात प्रत्ययों के समर्थक कहें कि सहज प्रत्यय अस्पष्ट (Implicit) रूप में रहते हैं और कालान्तर में ये स्पष्ट हो जाते हैं तो सहज प्रत्ययों की विशेषता जाती रहती है, क्योंकि यही बात तो सभी प्रत्ययों में लागू होती है कि कालान्तर में वे सभी स्पष्ट हो जाते हैं। लॉक का कहना है कि उन्होंने सहज प्रत्यय का खण्डन अवश्य किया है, पर ज्ञान प्राप्त करने की सहज शक्ति (Innate powers) का खण्डन कही नहीं किया है।** अतः मेण्डक या उभयतोपाश (Dilemma) के

* It seems "to me near a contradiction to say, a notion is imprinted on the mind, and yet at the same time to say that the mind is ignorant of it"

**इस सम्बन्ध में लॉक की उक्ति है "I think nobody who reads my book can doubt that I spoke only of innate *ideas* and not of innate *powers*"

रूप में लॉक ने अपने मत को इस प्रकार रखा है—'Either the theory signifies that certain ideas and principles are explicitly present from the earliest period of consciousness, or it merely asserts the existence of a general capacity for knowledge. In the former case it is admittedly false. In the latter case it is totally unable to support the theory of certainty which has been reared upon it.'

प्रत्ययो का उद्भव और रचना (Formation)

यदि प्रत्यय सहजात नहीं हैं तो हमें देखना है कि हम उन्हें किस प्रकार प्राप्त करते हैं। अब 'अर्जन-विधि' (The method of acquiring) अर्थात् किस प्रकार से प्रत्यय हमारे अन्दर उत्पन्न होते हैं, कई प्रकार से समझी जा सकती है। प्रत्यय के उद्भव (origin) के ये अर्थ लगाये जा सकते हैं —

(क) प्रत्ययो का विकासात्मक इतिहास और वास्तव में लॉक ने अपनी विधि को 'सरल ऐतिहासिक विधि, (Plain historical method) कहा है।

(ख) प्रत्ययो के उद्भव का अर्थ यह हो सकता है कि उन कारणों को हम खोज निकालें, जिनसे प्रत्यय उत्पन्न होते हैं, अर्थात् कुर्सी, मेज, नदी-पहाड़ आदि जो स्वयं प्रत्यय नहीं हैं, पर जो प्रत्ययो को हमारे अन्दर उत्पन्न करते हैं।

(ग) फिर 'प्रत्ययो' से अर्थ मूलधारणाओं से भी लिया जा सकता है, जिनसे सभी ज्ञान निमित्त होता है। इन्हें पदार्थ (Categories) कहा गया है।

हम देखते हैं कि ज्ञान-मीमांसा का सम्बन्ध विशेषतया मूल धारणाओं से रहता है, जो अनुभूति के साथ सक्रिय (Active) हुआ करती हैं। चूँकि ये अनुभूति के साथ ही सक्रिय होती हैं, इसलिए इन्हें अनुभवजन्य अर्थात् इन्द्रियजन्य नहीं कहा जा सकता है। अनुभव केवल अवसर-मात्र प्रदान करता है, जिसमें वे सक्रिय हो सकें। कमल पकज अवश्य है, पर पकिल नहीं है। उसी प्रकार मूलधारणायें (Categories) अनुभव के होने के साथ जाग्रत होकर ही अनुभव को सम्बद्ध करती हैं, पर वे स्वयं अनुभवजन्य नहीं हैं। यहाँ जैसा कि हम पहले ही कह चुके हैं, अनुभव का अर्थ है 'इन्द्रिय-अनुभव'। 'चूँकि लॉक ने मनोवैज्ञानिक तथा तार्किक गवेषणा को एक साथ मिला दिया है, इसलिए यह दोषपूर्ण हो गयी है, परन्तु इनका अभिप्राय अवश्य था कि वे उन आधारों को स्पष्ट कर दें, जिनसे निश्चित ज्ञान उत्पन्न होता है।

अवतक हमलोगों ने देखा है कि कोई भी प्रत्यय सहजात नहीं है। सभी प्रत्यय अनुभव के द्वारा हमारे अन्दर उत्पन्न होते हैं। जन्म के समय मानव-मन सफेद कागज या कोरी पट्टी के समान साफ रहता है और सभी ज्ञान के अक्षर धीरे-धीरे

अनुभव के द्वारा उस पर अंकित हो जाते हैं * । अनुभव के दो रूप हैं अर्थात् संवेदन (Sensation) और आत्म-चिन्तन (Reflection) । संवेदना और आत्म-चिन्तन दो ही खिडकियाँ हैं, जिनसे मन-कूप में ज्ञान-रश्मियाँ आती हैं और अन्त में जो कुछ भी ज्ञान के अन्तर्गत हो उसे अनुभव के इन्ही दो रूपों के द्वारा किये गये प्रत्यय से स्पष्ट करना चाहिएँ "All those sublime thoughts which tower above the clouds and reach as high as heaven itself, take their rise and footing here in all that great extent wherein the mind wanders, in those remote speculations it may seem to be elevated with, it stirs not one jot beyond those ideas which sense or reflection has offered for its contemplation."

1. (24) इसलिए हमें संवेदना और आत्म-चिन्तन के स्वरूप को स्पष्ट करना चाहिए ।

संवेदना—शारीरिक इन्द्रियों के भौतिक पदार्थ से प्रवाहित होने पर संवेदना उत्पन्न होती है । भौतिक पदार्थ शारीरिक इन्द्रियों को उद्दीप्त करता है और यह प्रक्षोभन (Excitation) मस्तिष्क (Brain) में पहुँचकर संवेदना उत्पन्न करता है । शारीरिक प्रक्षोभन किस प्रकार से चेतना उत्पन्न करता है यह लॉक के अनुसार बुद्धिगम्य (Intelligible) नहीं मालूम देता है, पर ऐसा होना निर्विवाद है । फिर लॉक वस्तुवादी थे और उनके अनुसार लाल, पीली वस्तु की अवश्य स्वतन्त्र सत्ता है और हमारी संवेदनाएँ इनकी नकल है या इनका प्रतिनिधित्व करती हैं ।

आत्म-चिन्तन (Reflection)—जिस प्रकार से बाह्य वस्तुओं का ज्ञान संवेदनाओं से उत्पन्न होता है उसी तरह तरह आन्तरिक (Internal) दशाओं का ज्ञान आत्म-चिन्तन के आधार पर होता है । इसे आधुनिक मनोवैज्ञानिक भाषा में आत्म-निरीक्षण (Introspection) कहा जा सकता है और इसके आधार पर हमें अपने अन्दर भय, क्रोध, सुख-दुःख इत्यादि अवस्थाओं का ज्ञान होता है । संवेदनाओं से मिलान करने पर आत्म-चिन्तन की दो विशेषताएँ स्पष्ट मालूम देती हैं

(क) संवेदनाएँ बाह्य वस्तुओं के प्रतिरूप हैं, परन्तु बिना किसी प्रतिरूप के आत्म-चिन्तन के द्वारा सुख-दुःख या भय-क्रोध का हमें साक्षात् (Direct) ज्ञान प्राप्त होता है ।

(ख) साधारण संवेदनाओं को भी सम्भव बनाने में अवधान (Attention)

* D. J. O Connor, 'John Locke', P. 31.

† "Mind at birth is a clean slate or tabula rasa and all the characters of knowledge are acquired through experience "

की आवश्यकता पड़ जाती है। पर आत्म-चिंतन में अवधान की अपेक्षाकृत अधिक आवश्यकता पड़ जाती है।

सरल प्रत्यय — जो भावनाएँ सम्बेदनाओं तथा आत्म-चिंतन से मिलती हैं उन्हें सरल प्रत्यय कहा जाता है। लॉक के समय की विज्ञानधारा यन्त्रवादी थी और यन्त्रवाद का सिद्धांत है कि 'सम्पूर्ण' की व्याख्या उसके अवयव या अंश के आधार पर की जा सकती है। यही कारण है कि मानसिक प्रक्रियाओं को स्पष्ट करने के लिए लॉक ने सरल प्रत्ययों को खोज निकाला है। सरल प्रत्ययों को लॉक ने निश्चय निरवयव अथवा अविश्लिष्ट्य (Unanalysable) बताया है। वही आगे चलकर अनुभववाद में sense-datum के रूप में रसेल, मूर इत्यादि विचारकों में देखा जाता है। परन्तु लॉक ने विस्तार (Extension) तथा काल-तारतम्य (Duration) को भी प्रत्यय कहा है, जो वास्तव में निरवयव (Partless) नहीं कहे जा सकते हैं।

निरवयव के अतिरिक्त लॉक ने सरल प्रत्यय के दो लक्षण बताये हैं।

(क) जब मन निष्क्रिय रूप से प्रत्ययों का ग्रहण करता है तब वे 'सरल' कहे जाते हैं, जब मन सक्रिय हो जाता है तब जटिल (Complex) प्रत्यय उत्पन्न होते हैं।

(ख) सरल प्रत्यय साक्षात् रूप से हम जानते हैं, जैसे, लाल, पीला, गरम, ठंडा आदि का ज्ञान हमें साक्षात् होता है। यह ठीक है कि वस्तु जिससे सरल प्रत्यय उत्पन्न होते हैं अनेक संवेदित (Sensed) गुणों से युक्त हो सकती है, पर एक-एक करके ही हमें सरल प्रत्यय प्राप्त होते हैं।

काण्ट तथा अनुकाण्टीय विचारकों ने स्पष्ट कर दिखाया है कि बिना मन के योगदान के सरल प्रत्यय या sense-datum सफल नहीं होता है। मन रचनात्मक है और वह संवेदित प्रदत्त (sense-datum) को सरल ज्ञान में परिणत कर देता है। लॉक ने भी मन की रचनात्मक शक्ति का उल्लेख किया है, पर सरल प्रत्ययों के सम्बन्ध में मन को निष्क्रिय (Passive) माना है। शायद उनका मत था कि यदि हम मन को रचनात्मक मान लें तो ज्ञान को विश्वसनीय समझने में आपत्ति हो जायगी, क्योंकि तब ज्ञान काल्पनिक रचना के समान हो जायगा।

जटिल (Complex) प्रत्यय

लॉक के अनुसार जब हमें सरल प्रत्यय प्राप्त हो जाते हैं तब मन सक्रिय होकर उन्हें असंख्य विधियों से जोड़कर जटिल प्रत्यय बना सकता है। जोड़ना या मिश्रण करना (Compounding) वह मानसिक प्रक्रिया है, जिसके द्वारा संवेदना तथा आत्मचिन्तन से प्राप्त सरल प्रत्ययों को एक साथ सजाकर जटिल प्रत्यय बनाया जाता है। परन्तु मिश्रण में हम केवल सरल प्रत्ययों को एकत्र ही नहीं करते, बल्कि उनमें एकत्व (Unity) भी पैदा करते हैं। उदाहरणार्थ, पीला, सुगन्ध, चिकना इत्यादि के

सरल प्रत्ययो को जोड़कर हमें आम का जटिल प्रत्यय मिलता है, और यहाँ आम में एकत्व है। यौगिक (Compound) जटिल प्रत्यय में 'एकत्व' वह धारणा आ गयी है जो न तो सरल प्रत्यय में थी और न मिश्रण-प्रक्रिया में थी। वह वास्तव में जटिल प्रत्ययो की रचना में मन की अपनी विशेष देन है। फिर मिश्रण के अतिरिक्त लॉक को तुलन (Comparing) और अमूर्तबोधन (Abstraction) नामक दो मानसिक प्रक्रियाओं को भी स्वीकार करना पड़ा। तुलना करना या तुलन वह मानसिक प्रक्रिया है, जिसमें हम दो प्रत्ययो को (चाहे वे सरल हो या जटिल) एक साथ ऐसा अपने सामने रखते हैं कि बिना मिलाये हुए हम उन्हें एक साथ देख सकें। प्रत्ययो को एक-दूसरे से मिलान करने पर हम उनके बीच के सम्बन्ध को जान लेते हैं, जैसे एक प्रत्यय दूसरे के पहले या बाद आता है या एक प्रत्यय दूसरे के समान या भिन्न है, इत्यादि। अब न तो एकत्व और न प्रत्ययो के बीच समानता (Similarity) तथा विभिन्नता (Difference) सवेदित धर्म हैं। यदि यह सत्य हो तो लॉक का कहना कि ज्ञान में ऐसी कोई बात नहीं जो सवेदित नहीं है, सत्य नहीं ठहरती है। अतः, लॉक ने एकत्व, समानता, विभिन्नता इत्यादि को स्वीकार कर अपने अनुभववाद के सिद्धान्त को स्वयं अधूरा सिद्ध कर दिया है।

फिर मिश्रण, तुलन के अतिरिक्त अमूर्तबोधन की भी प्रक्रिया है और लॉक ने ठीक ही कहा है कि वैज्ञानिक ज्ञान में अमूर्तबोधन विशेष रूप से पाया जाता है। अमूर्तबोधन से हमें सामान्य (General) प्रत्यय मिलता है, जो वैज्ञानिक ज्ञान का आधार है। पर यह भी स्पष्ट है कि अनुभव से हमें केवल मूर्त (Concrete) और विशेष वस्तुओं ही का ज्ञान मिल सकता है और अमूर्तबोधन से प्राप्त सामान्य प्रत्ययो को ज्ञान में विशेष स्थान देकर लॉक ने अपने को असंगत (Inconsistent) अनुभववादी बना दिया है। लॉक के अनुसार अमूर्तबोधन में दो प्रक्रियाएँ पायी जाती हैं।—

(क) पहली बात है कि वह लक्षण, जिसे हमें सामान्य बनाना है, हमें अकेले ही अन्य धर्मों से अलग कर देखना चाहिए, और

(ख) फिर इस पृथक्कृत (Isolated) लक्षण में उस प्रकार के सभी गुणों का प्रतिनिधित्व करने की क्षमता होनी चाहिए।

उदाहरणार्थ, यदि हमें त्रिभुज का सामान्य प्रत्यय बनाना हो तो हमें किसी भी त्रिभुज-विशेष के आकार, रंग, क्षेत्र इत्यादि की अवहेलना कर केवल उसके त्रिभुजाकार पर ध्यान देना चाहिए। इस त्रिभुजाकार को सभी त्रिभुजों का प्रतिनिधित्व करना चाहिए। सामान्य प्रत्यय की विशेषता किसी गुण के पृथक्करण में नहीं, पर इसके प्रतिनिधित्व करने की क्षमता में पायी जाती है। बर्कले ने गलत समझा था कि लॉक का सामान्य प्रत्यय से अर्थ किसी प्रतिमा-विशेष (Image) से था। वास्तव में लॉक सामान्य प्रत्यय को न तो कोई प्रतिमा ही समझते थे और न-

प्रतिमाओं का योग ही मानते थे। बर्कले की इस गलती को हम उनके प्रतिमा-बोध तथा सामान्य प्रत्यय के खण्डन के सम्बन्ध में देखेंगे।

जटिल प्रत्ययों का विभाजन—संयोजन (Compounding), वियोजन (Decomposition), तुलन तथा अमूर्तबोधन के आधार पर जो जटिल प्रत्यय प्राप्त होते हैं, उन्हें हम तीन वर्गों में बाँट सकते हैं अर्थात् (१) प्रकार (Modes), (२) द्रव्य (Substance) और (३) सम्बन्ध (Relations)। हम इनकी अब अलग-अलग सक्षिप्त व्याख्या करेंगे।

प्रकार—ये वे यौगिक (Compound) प्रत्यय हैं, जो सरल प्रत्ययों के जोड़ने से बनते हैं, परन्तु सरल प्रत्ययों को हम कितना ही अधिक सघटित कर क्यों न जोड़ें, उनमें यौगिक प्रत्ययों की स्वतन्त्र सत्ता नहीं देखने में आती है। प्रकार वे हैं जो द्रव्य पर निर्भर रहें और जो द्रव्य से स्वतन्त्र रहकर वास्तविक न हों। लॉक के प्रकार के सम्बन्ध का मत बहुत कुछ स्पिनोजा के मत की छाया है। लॉक के अनुसार सख्या (Number) काल-प्रक्रिया (Duration), कृतज्ञता (Gratitude) इत्यादि प्रकार के उदाहरण हैं। लॉक के अनुसार प्रकार की रचना में मन अनेक सरल प्रत्ययों को जोड़कर एक जटिल प्रत्यय बनाकर उसे कोई एक नाम देकर स्थिर या स्थायी कर लेता है।

प्रकार भी दो तरह के हैं, अर्थात् (क) सरल और (ख) मिश्रित (Mixed)। अब यदि एक ही तरह के सरल प्रत्ययों से प्रकार बने हो तो उन्हें सरल कहते हैं और यदि प्रकार भिन्न तरह के सरल प्रत्ययों से बने, तो हम उसे मिश्रित कहते हैं। 'सुन्दरता' मिश्रित प्रकार का उदाहरण है, क्योंकि इसमें रूप, आकार, रंग, मोहकता इत्यादि सरल प्रत्ययों का योग है। मिश्रित प्रकार की रचना में हमें ध्यान रखना चाहिए कि अमगत प्रत्यय एक साथ न जुट जायें।

एक ही तरह के सरल प्रत्ययों के विभिन्न योग को सरल प्रकार कहते हैं।¹ इसे सख्याओं के उदाहरण से स्पष्ट किया जा सकता है। यदि हम सख्या की इकाइयों को जोड़ते जायें तो बड़ी सख्या बन जायगी। परन्तु इस रीति से हम कितनी ही बड़ी सख्या क्यों न बनायें, हम जानते हैं कि इकाइयों को यदि हम जोड़ते जायें तो बड़ी-से-बड़ी सख्या बनती जायगी और इस तरह से किसी भी सख्या को परिमित (Limited) नहीं समझा जा सकता है। अतः, हम समझते हैं कि सख्यायें अपरिमित (Infinite) हैं। इसलिए अपरिमित प्रत्यय (infinite idea) की धारणा अभावात्मक (Negative) है, न कि भावात्मक। यहाँ पर देकार्त और लॉक एक-दूसरे के विरोधी मत रखते हुए दिखाई देते हैं।

द्रव्य (Substance) — प्रकार-सिद्धान्त की अपेक्षा द्रव्य तथा सम्बन्ध के प्रति लॉक का सिद्धान्त अधिक महत्वपूर्ण है, क्योंकि इन सिद्धान्तों में अनुभववाद का सशय-

1 Simple modes are 'Variations or different combinations of the same simple idea' without the mixture of any other.

(Scepticism) अस्फुट रूप में पाया जाता है, जिसे आगे चलकर वर्कले तथा ह्यूम ने चरम सीमा तक पहुँचाया है।

द्रव्य के सम्बन्ध में लॉक का विचार स्पष्ट नहीं दीखता है, क्योंकि उन्होंने इस प्रसंग में मनोवैज्ञानिक, तार्किक (Logical) तथा तात्त्विक (Metaphysical) भेदों के बीच अन्तर नहीं किया है। सामान्य रूप से बोध होता है कि द्रव्य आलम्बन या सहारा (Support) है, जो अनेक सरल प्रत्ययों को आश्रय देता है। उदाहरणार्थ, मीठे, सुगन्ध, गोलाकार, रंग इत्यादि प्रत्ययों का एक आलम्बन है, जिसे हम सेव के नाम से पुकारते हैं। यहाँ लॉक का कहना है कि मीठा, सुगन्धित, गोलाकार इत्यादि गुण अपने से नहीं रह सकते हैं। उन्हें आलम्बन की आवश्यकता हो जाती है ताकि वे उसमें निहित हों। यहाँ पर दो प्रश्न उठते हैं। पहली बात यह है कि स्वयं सरल प्रत्ययों में द्रव्य-प्रत्यय नहीं पाया जाता है, पर इसके आधार पर सरल प्रत्ययों को व्यवस्थित किया जाता है। अतः, द्रव्य प्रत्यय मन की अपनी देन है, जिसे संवेदना तथा आत्मचिन्तन के आधार पर स्पष्ट नहीं किया जा सकता है। इसलिए लॉक का वह अनुभववाद, जिसके अनुसार ज्ञान में सरल प्रत्ययों के अतिरिक्त कुछ है ही नहीं, असंगत ठहरता है। दूसरी बात है कि लॉक के अनुसार द्रव्य-धारणा विचारों की बाध्यता पर निर्भर करती है। हम सोच ही नहीं सकते हैं कि बिना द्रव्य नामक आलम्बन के गुण स्वतन्त्र रीति से वास्तविक हो सकते हैं।¹ इसलिए हम बाध्य हो जाते हैं कि हम गुणों को द्रव्य-धारणा के आधार पर व्यवस्थित कर दें। पर यह बाध्यता (necessity) दो प्रकार की हो सकती है—मनोवैज्ञानिक और तार्किक। मनोवैज्ञानिक बाध्यता मानसिक आदत पर निर्भर करती है। बहुत कुछ ह्यूम के समान लॉक कहते हैं कि जब हम बहुत से सरल प्रत्ययों को बहुत बार एक साथ पाते हैं तो हमारे अन्दर आदत-सी हो जाती है कि हम उन्हें किसी आलम्बन या आश्रय में सूत्रबद्ध समझें। परन्तु 'आदत या टेब' किसी प्रतिक्रिया को पुष्ट कर सकती है, न कि किसी नयी प्रतिक्रिया की रचना कर सकती है। यदि सरल प्रत्ययों में द्रव्य धारणा हो ही नहीं, तो पचासों बार सरल प्रत्ययों को एक साथ देखकर भी हममें इस नयी धारणा की रचना नहीं हो सकती है।

परन्तु, शायद लॉक बताना चाहते थे कि सभी प्रकार के पदार्थों के सम्बन्ध में विचारने में कुछ ऐसी मूलधारणाएँ (Categories) हैं, जिनकी मदद लेना अनिवार्य हो जाता है। इस दृष्टिकोण से द्रव्य-धारणा तार्किक प्रत्यय हो जाती है। परन्तु मूलधारणा तो संवेदना तथा आत्मचिन्तन से प्राप्त नहीं हो सकती है, पर उससे प्राप्त

1 लॉक की युक्ति है कि idea of substance is 'obscure and relative', "being nothing but the supposed but unknown support of those qualities we find existing, which we imagine cannot subsist *sine re substantibus* without something to support them"

सरल प्रत्ययों को सूत्रबद्ध तथा व्यवस्थित करने के लिए मन अपनी रचनात्मक शक्ति के कारण मूलधारणा को काम में लाता है। अतः, मूलधारणा सरल प्रत्यय नहीं है, पर सरल प्रत्यय को अनुभव में सभव होने के लिए ही मूलधारणाओं की मदद लेनी पड़ती है। इसलिए यदि हम मूलधारणा को सरल प्रत्यय समझकर संवेदना तथा आत्म-चिन्तन के आधार पर स्पष्ट करना चाहें तो यह संभव नहीं हो पाता है। यही बात लॉक की द्रव्य-धारणा के सम्बन्ध में हम पाते हैं। लॉक की द्रव्य-धारणा न तो संवेदना और आत्मचिन्तन से प्राप्त मालूम देती है और इसलिए तार्किक दृष्टिकोण से लॉक को द्रव्य-धारणा अज्ञात मालूम देती है (It is an unknown substratum or I-know-not-what)। परन्तु यदि द्रव्य अज्ञात प्रत्यय हो और अनुभवातीत हो, तो किस प्रकार अनुभववादी इसे स्वीकार कर सकता है? अतः, द्रव्य धारणा को अज्ञात मानकर लॉक असंगत अनुभववादी हो गये हैं। फिर यदि द्रव्य का स्वरूप अज्ञात हो तो न हम भौतिक पदार्थ को और न आत्मिक पदार्थ को जान सकते हैं, और इसलिए लॉक के दर्शन में सशयवाद अस्फुट (Implicit) या गुप्त रीति से पाया जाता है। परन्तु वास्तव में लॉक सशयवादी नहीं थे और इसलिए द्रव्य-विवेचन में उन्होंने तात्त्विक दृष्टिकोण की भी मदद ली है।

लॉक को द्रव्य को तात्त्विक सत् इसलिए मानना पड़ा कि यदि द्रव्य अज्ञात हो तो ईश्वर भी अज्ञात और अज्ञेय हो जाता है। लॉक ईश्वरवादी थे और ईश्वर को वे अज्ञात नहीं मान सकते थे। इसलिए धर्म-चर्चा के सम्बन्ध में उन्होंने बताया है कि द्रव्य-विवेचन में प्रत्यय (Idea) और सत् (Being) दोनों आते हैं। द्रव्य की अज्ञातता इसके प्रत्यय से सम्बन्ध रखती है, पर द्रव्यात्मक सत्ता का अस्तित्व नहीं माना जा सकता है। इस अर्थ में लॉक पुद्गल या भौतिक पदार्थ (Matter), मन तथा ईश्वर का अस्तित्व स्वीकार करते हैं और साथ-ही-साथ इनके सम्बन्ध का ज्ञान भी संभव समझते हैं। तत्त्व-मीमांसी दृष्टिकोण से द्रव्य वह है, जो सभी परिवर्तनों के रहने पर भी स्थायी रहे। इसी अर्थ में देकार्त, स्पिनोजा तथा लाइबनिट्स ने 'द्रव्य' को समझा था और वैज्ञानिक भी पुद्गल के सम्बन्ध में इसी अर्थ को काम में लाते हैं। वैज्ञानिक के अनुसार भी भौतिक जगत् की सभी वस्तुओं का नाश हो जाने पर भी इसका अणु (Atom) स्थायी तथा अक्षुण्ण रहता है। फिर वे मानते हैं कि पदार्थ ज्ञेय होता है। अतः, लॉक इस वैज्ञानिक दृष्टिकोण को स्वीकार करते हुए समझते हैं कि द्रव्य है और बहुत कुछ यह ज्ञात भी है। यह बात लॉक के भौतिक पदार्थ के सम्बन्ध में स्पष्ट हो जाती है। अतः लॉक के विचारों में द्रव्य-धारणा तार्किक और तात्त्विक दृष्टिकोण से आत्म-विरोधी दिखाई देती है।

पुद्गल अथवा भौतिक पदार्थ — भौतिक पदार्थ का सारगुण देकार्त के अनुसार विस्तार (extension) है, परन्तु लॉक इस मत का खण्डन करते हैं।

उनके अनुसार भौतिक पदार्थ का सारगुण, ठोसपन (Solidity) है और यह इसलिए है कि भौतिक पदार्थ अमेद्य अणुओं के योग से बना है। इन अणुओं को लॉक ने अतीन्द्रिय (Insensible) कहा है और यद्यपि लॉक के वैज्ञानिक युग के अनुसार यह सही कहा जा सकता है तो भी इससे लॉक का अनुभववाद असंगत हो जाता है।

फिर लॉक के अनुसार पुद्गलो में दो प्रकार के गुण हैं, अर्थात् प्राथमिक (Primary) और अप्राथमिक (Secondary) या गौण गुण। छ प्राथमिक गुण हैं, अर्थात् ठोसपन, विस्तार, आकार, गति, विश्राम या स्थिति (Rest) और संख्या (Number)। प्राथमिक गुण वास्तव में भौतिक पदार्थ में हैं और इन्हीं प्राथमिक गुणों के कारण गौण गुण हममें उत्पन्न होते हैं। फिर चूँकि लॉक प्रतिरूपात्मक सिद्धान्त (Copy theory) को असाक्षात् रीति से मानते हैं, इसलिए इनके अनुसार प्राथमिक गुणों की सही-सही नकल हमारे ज्ञान में पायी जाती है। इन दोनों में गौणगुण प्राथमिक गुण से भिन्न हैं। रंग, स्वाद, ध्वनि इत्यादि गौण गुण हैं। ये वास्तव में भौतिक वस्तुओं में नहीं पाये जाते हैं, परन्तु ये पूर्णतया विषयी (Subjects) पर निर्भर करते हैं। यदि मानव में आँख न हो तो रंग का गुण न होगा और यदि कान न हो तो ध्वनि न होगी। इसी रीति से सभी गौण गुण मानवों की इन्द्रियों पर निर्भर करते हैं। फिर गौण गुण सापेक्ष (Relative) हैं, क्योंकि एक ही प्रकार का गौण गुण व्यक्तियों को भिन्न-भिन्न मालूम देता है। यहाँ पर लॉक ने उदाहरण दिया है कि यदि किसी वर्तन में हम गरम पानी रख दें और फिर दाहिने हाथ को उसमें थोड़ी देर तक डाले रहें तो दाहिने हाथ के लिए पानी सुसुम मालूम देगा। पर यदि हम एकाएक बायाँ हाथ इसमें डालें तो यह गरम प्रतीत होगा। अब यदि जल का ताप वास्तव में जल में रहता तो यह दोनों हाथों के लिए एक समान होता। पर ऐसी बात नहीं देखने में आती है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि गौण गुण इन्द्रियों पर निर्भर करते हैं। पर यदि गौण गुण इन्द्रियों पर निर्भर करते हैं तो भी उनका कोई वास्तविक आधार है और यह है प्राथमिक गुण। ठोसपन, विस्तार इत्यादि का प्रभाव हमारी इन्द्रियों पर पड़ता और तब हमारे अन्दर गौण गुण उत्पन्न होते हैं।

अतः, भौतिक पदार्थों के गुण-विवेचन से स्पष्ट हो जाता है कि पदार्थ को अज्ञात नहीं समझा जा सकता है।

मन-विवेचन—जिस प्रकार बाह्य भौतिक पदार्थों को हम संवेदनाओं के आधार जानते हैं, उसी प्रकार से आत्मचिन्तन (Reflection) के द्वारा हम मन के विषय में ज्ञान प्राप्त करते हैं। आत्मचिन्तन के आधार पर हम जानते हैं कि वस्तु-संवेदन (perceiving), स्मरण-प्रक्रिया, विचारना, सकल्प करना इत्यादि मन के

गुण है। लॉक के अनुसार मन के दो प्राथमिक गुण हैं, अर्थात् (क) विचार और (ख) सकल्प के द्वारा शारीरिक व्यापार को उत्पन्न करने की क्षमता। इन दोनों गुणों में अज्ञात आलम्बन (Unknown substratum) के प्रत्यय को जोड़कर हम मन की धारणा स्थापित करते हैं¹। अतः लॉक के अनुसार पदार्थों के समान गुणों को तो जानते हैं, परन्तु उनके द्रव्य-सम्बन्धी (Concerning substantial nature) स्वरूप को नहीं जानते हैं। परन्तु क्या गुण और द्रव्य के बीच ऐसे भेद का सम्बन्ध स्थापित किया जा सकता है कि हम गुण को जानें, और इसके आलम्बन द्रव्य को न जानें? द्रव्य और गुण के बीच अविरोध्य (Inseparable) सम्बन्ध है और वास्तव में द्रव्य बिना गुण के सम्भव नहीं होता है। अतः, जब हम गुण को जानते हैं तब उसी परिमाण में हम द्रव्य को भी जानते हैं। अतः, द्रव्य और गुण को एकदम दूसरे से अलग करके लॉक ने गलत समस्या हमारे सामने रख दी है।

फिर लॉक ने असंगत रूप से यह भी बताया है कि हम अपने मन या आत्मा को साक्षात् रीति से सहज ज्ञान या प्रतिभान (Intuition) के द्वारा जानते हैं और इस प्रकार के ज्ञान को स्पष्ट तथा परिस्पष्ट² कहा है। अतः यहाँ भी हम देखते हैं कि लॉक ने द्रव्य-प्रत्यय को दो भिन्न-भिन्न रूपों में काम में लाया है अर्थात् तार्किक और तात्त्विक (Metaphysical)। अब तार्किक द्रव्य-विचार के दृष्टिकोण से द्रव्य अज्ञात है, पर तात्त्विक दृष्टिकोण से यह ज्ञात रहता है। चूँकि लॉक ने अपने इन दो मतों को स्पष्ट नहीं किया है, इसलिए वे द्रव्य-सम्बन्धी मीमांसा में असंगत हो गये हैं और यह बात उनके ईश्वर-विवेचन में भी स्पष्ट रीति से पायी जाती है।

1 भौतिक तथा आत्मिक द्रव्यों के बीच अन्तर को स्थापित करते हुए लॉक ने इस प्रकार लिखा है : 'The one is as clear and distinct an idea as the other, the idea of thinking and moving a body being are as clear and distinct ideas as the ideas of extension, solidity and being moved. For our ideas of substance is equally obscure, or none at all, in both, it is but a supposed I-know-not, what to support those ideas we call accidents' (Essays B K II 23 15)

2 "As for our own existence; we perceive it so plainly and so certainly that it neither needs nor is capable of any proof For nothing can be more evident to us than our own existence—Experience then convinces us that we have an *infinite knowledge* of our own existence and an internal infallible perception that we are In our act of sensation, reasoning, our thinking we are conscious to ourselves of our being and in this matter, come not short of the highest degree of certainty" (Essays, BK IV. 9.3)

ईश्वर-विचार — ईश्वर के सम्बन्ध में लॉक इस बात को स्वीकार नहीं करते हैं कि ईश्वर अज्ञात या अज्ञेय है^१। ईश्वर के प्रति लॉक का मत है कि ईश्वर ज्ञात हैं और इस प्रकार के ज्ञान को अनदिग्ध समझना चाहिए^२। ईश्वर-सम्बन्धी ज्ञान को लॉक ने प्रदर्शनात्मक (Demonstrative) या निर्देशात्मक कहा है। ईश्वर के गुण के विषय में लॉक ने बताया है कि ईश्वर में वे सब गुण पाये जाते हैं, जो हम आत्म-चिन्तन के आधार पर अभीष्ट समझते हैं। परन्तु ये सब गुण ईश्वर में अपरिमित रीति से पाये जाते हैं।

कारण-कार्य का सम्बन्ध — लॉक ने बताया है कि सभी सरल प्रत्ययों में चाहे वे संवेदन के द्वारा या आत्मचिन्तन के आधार पर प्राप्त हों, परिवर्तनशीलता देखने में आती है। इन सभी घटनाओं को हम बिना कारण-कार्य के सम्बन्ध को काम में लाये हुए नहीं समझ सकते हैं। इसलिए लॉक के अनुसार जहाँ किसी भी घटना का आरम्भ हो, वही उसका कारण भी अवश्य होगा, Everything that has a beginning must have a cause. अब उत्पादक (Producer) को कारण और उत्पादित (Produced) को कार्य कहा जा सकता है। परन्तु, जहाँ हम उत्पादक-उत्पादित के सम्बन्ध पर ध्यान देते हैं, वहाँ यह स्पष्ट हो जाता है कि उत्पादक में ऐसी शक्ति है, जिसके द्वारा वह कार्य उत्पन्न करता है। इसलिए प्रश्न उठता है कि क्या हम ऐसी किसी शक्ति की अनुभूति करते हैं, जिससे हम कह सकें कि अमुक कारण (क) में अमुक कार्य (ख) में परिवर्तन होता है? अब लॉक का कहना है कि बाह्य वस्तुओं के परिवर्तन में हम उत्पादक और उत्पादित के बीच किसी शक्ति को नहीं देखते हैं। हम केवल उनके बीच के पूर्वापर (Successive) सम्बन्ध-मात्र को ही देखते हैं*। यदि ऐसी बात हो तो लॉक को स्वीकार नहीं करना चाहिए कि कारण में उत्पादक शक्ति (Power) है जिससे कार्य उत्पन्न होता है। परन्तु लॉक यहाँ भी असंगत अनुभववादी सिद्ध होते हैं।

अब लॉक का कहना है कि बाह्य वस्तुओं में तो हम उत्पादक शक्ति नहीं देखते हैं, परन्तु इसे हम अपनी इच्छात्मक या सकल्पात्मक प्रक्रियाओं (Voluntary

1 Thus from the consideration of ourselves and what we infallibly find in our constitutions our reason leads us to the knowledge of this certain and evident truth, that there is an eternal, most powerful and most knowing Being, which whether any one pleases to call God, it matters not", (Essays, Part IV, 10 6)

*यहाँ लॉक विलिअर्ड के बोल की उपमा देते हैं। यदि विलिअर्ड के एक बोल में धक्का दिया जाय तो बोल दूसरे बोल से टक्कर मारकर उसमें गति उत्पन्न कर देता है, पर क्या उसमें हम उत्पादक शक्ति को पाते हैं?

actions) में अवश्य देखते हैं ² और इसी अनुभूति के आधार पर हम कह सकते हैं कि सभी घटनाएँ किसी-न-किसी उत्पादक शक्ति के आधार पर सभव होती हैं। परन्तु यहाँ लॉक की युक्ति (Argument) ठीक नहीं है। सकल्पात्मक प्रक्रिया में शरीर-मन का (Psycho-physical) सम्बन्ध है और जो बात यहाँ सत्य होगी उसे कैसे कहा जाय कि वह शुद्ध भौतिक वस्तुओं में भी सही होगी ?

अतः, लॉक का कारण कार्य के प्रति विचार स्पष्ट नहीं था और उनका यह कहना है कि everything which has a beginning must have a cause, पूर्वानुभवजन्य (a priori) बात है, जिसे उनके ऐसे अनुभववादियों को स्वीकार नहीं करना चाहिए।

ज्ञान-मीमांसा (Theory of knowledge)

लॉक का उद्देश्य था कि वे ज्ञान के आदि या पूर्वरूप (Original archetype) तथा उसकी असदिग्धता और सीमा का अध्ययन करें। साथ ही साथ इस बात का भी निर्णय करें कि ज्ञान का क्या आधार है और फिर किन-किन मात्राओं (Degrees) में किन-किन वस्तुओं या विषयों का ज्ञान हमें प्राप्त होता है ²। फिर हमलोगों ने देखा है कि लॉक के अनुसार ज्ञान मतों (Opinions) से भिन्न है और इसे असदिग्धता तथा शिक्षाप्रद (Instructive) होना चाहिए और वास्तविकता के साथ इसका मेल रहना चाहिए। अतः लॉक की ज्ञान-मीमांसा में तीन मुख्य प्रश्न देखने में आते हैं

(१) ज्ञान की असदिग्धता (Certainty) और सभावितता (Probability) कैसे स्थापित की जाती है ?

Also when by impulse it sets another ball in motion it had received from another, and loses in itself so much as the other received, which gives us but a very obscure idea of an *active* power moving in a body, Whilst we observe it only to *transfer* but not *produce* any motion (BK. II, 21 4) यहाँ इसी बात को ह्यूम ने और अधिक स्पष्ट की है जिसे हम आगे चलकर देखेंगे।

1. "The idea of the *beginning* of motion we have only from reflection on what passes in ourselves when we find by experience that barely by wishing it, barely by a thought of the mind, we can move the parts of our bodies, which, were before at rest." (BK II 21 4)

2 लॉक ने ज्ञान-मीमांसा के प्रति अपने उद्देश्य को इस प्रकार व्यक्त किया है। His purpose is to enquire into the origin, certainty and extent of *human knowledge* together with the ground and degrees of belief, opinion and assent.

(२) ज्ञान की वास्तविकता (Reality) कैसे निर्धारित की जाय ?

(३) ज्ञान में किस प्रकार की नवीनता रहने पर इसे शिक्षाप्रद समझा जाय ?

परन्तु इसके पहले कि हम तीनों प्रश्नों पर प्रकाश डालें, हमें जानना चाहिए कि लॉक के अनुसार ज्ञान का स्वरूप क्या था। उन्होंने ज्ञान की परिभाषा इस रीति से की है : प्रत्ययों के बीच सगति (Agreement) या असगति (Disagreement) या विरोधिता (repugnance) के सम्बन्ध के प्रत्यक्ष को ज्ञान कहते हैं ¹। इस परिभाषा पर ध्यान देने से पहली बात तो यह मालूम देती है कि ज्ञान-प्राप्ति में मन निष्क्रिय न रहकर सक्रिय रहता है, क्योंकि स्वयं मन को देखना पड़ता है कि प्रत्ययों के बीच सगति है या नहीं। दूसरी बात है कि ज्ञान को सम्बन्धात्मक (Relation) कहा गया है, क्योंकि प्रत्ययों के बीच की सगति या असगति के सम्बन्ध पर ज्ञान निर्भर करता है। फिर लॉक ने ज्ञान की परिभाषा में केवल प्रत्ययों का ही उल्लेख किया है और वस्तुओं तथा प्रत्यय के बीच प्रतिरूपता या अनुरूपता इत्यादि के सम्बन्ध की अवहेलना की है। हम आगे चलकर देखेंगे कि वास्तव में लॉक प्रत्ययवादी (Idealist) नहीं थे, क्योंकि ये प्रत्ययों को वस्तुओं का चिह्न (Signs) समझते थे और इसलिए इनके ज्ञान में वास्तववाद है। हाँ, यह ठीक है कि इस बात को उन्होंने अपने ज्ञान की परिभाषा में स्पष्ट नहीं किया है। परन्तु यदि हम मान भी लें कि लॉक वास्तववादी थे तो भी उन्होंने प्रत्ययों के बीच ज्ञान को सीमित बनाकर अपने अनुभववाद को एकांगी बना लिया है। अब लौक के ज्ञान के स्वरूप के प्रति मत को जानकर हम इसके सम्बन्ध में उसकी मात्रा, वास्तविकता और शिक्षाप्रदता के प्रश्न पर विचार करेंगे।

ज्ञान की असदिग्धता की मात्रा (Degrees)—सहज प्रत्यक्ष ज्ञान (Intuitive knowledge) सबसे अधिक असदिग्ध है। जहाँ हम दो प्रत्ययों के बीच सगति या असगति साक्षात् रीति से देखते हैं उसे हम अन्तः प्रज्ञा कहते हैं ²। जैसे सफेद काला नहीं है या तीन दो से अधिक है। ऐसा मालूम होता है कि लॉक भी देकार्त, स्पिनोजा इत्यादि की भाँति गणित से प्रभावित हुए थे और चूँकि इसमें अनिवार्य तथा असदिग्ध ज्ञान पाया जाता है, इसलिए समस्त ज्ञान को इसी आदर्श से प्रभावित होकर असदिग्ध माना है। आगे चलकर हम देखेंगे कि ज्ञान को इस प्रकार मान लेने में कठिनाई पड़ जाती है।

1 Locke defines knowledge as "nothing but the perception of the connexion of and agreement or disagreement and repugnancy of any of our ideas In this alone it consists" (BK IV, 1 2)

2 "Sometimes the mind perceives the agreement or disagreement of two ideas immediately by themselves, without the intervention of any other and this, I think, we may call intuitive knowledge."

सहज अन्त प्रज्ञा के बाढ़ निर्देशात्मक (Demonstrative) या प्रदर्शनात्मक ज्ञान की चारी आती है। जब हम दो प्रत्ययों के बीच माध्यम गुणना में सम्बन्ध नहीं देख पाते हैं तब हम अन्य प्रत्ययों के माध्यम में उनकी गुणना की गति या असगति को जोड़ निकालते हैं, जैसे $A > B$; $B > C$, $\therefore A > C$ । यहाँ हमें कई पग देखने में आते हैं, परन्तु प्रदर्शनात्मक ज्ञान को अनदिग्ध बनाने प्रयत्न के लिए प्रत्येक पग में सहज प्रत्यक्ष रहना चाहिए। प्रदर्शनात्मक ज्ञान अवदिग्ध अवश्य है, पर इसमें गलती की गुंजाइश है। पहली बात है कि ध्यान बैठने पर गलती हो जा सकती है। फिर जबतक हमें सदेह न हो तबतक हम नाना पगों के आधार पर प्रदर्शनात्मक प्रक्रिया नहीं दुहराते हैं। अतः इसमें सदेह छिने स्तर में रूढ़ रहना है। अतः में प्रायः प्रदर्शनात्मक ज्ञान में अनेक पग रहते हैं और इसलिये पिछले पगों में अगले पगों की स्मृति रखनी पड़ती है और हम जानते हैं कि स्मृति में धोखा हो जाता है। इसलिए स्मृति पर आधारित रहने के कारण प्रदर्शनात्मक ज्ञान उतना अवदिग्ध नहीं समझा जा सकता है जितना अन्त प्रज्ञा होती है।

अब लॉक की विशेषता है कि वे समझते थे कि गणितशास्त्र को छोड़कर आचारशास्त्र तथा ईश्वर-विज्ञान (Theology) में भी प्रदर्शनात्मक ज्ञान संभव है। परन्तु लोगों के अनुरोध करने पर भी आपने इस प्रकार की युक्तियों का उदाहरण हमारे सामने नहीं रखा है।

इन्द्रिय-ज्ञान (Sensitive knowledge)—लॉक ने ज्ञान को प्रत्ययों के बीच ही सीमित रखा है और प्रत्यय तो सार्वभौम (Universal) ही हो सकते हैं। अतः लॉक की परिभाषा के अनुसार ज्ञान केवल सार्वभौम ही हो सकता है। अतः लॉक के विचारों में प्लेटोवाद की झलक मालूम देती है, परन्तु आप वास्तव में प्लेटोवादी न होकर अनुभववादी थे। परन्तु अनुभव के आधार पर केवल वस्तु-विशेषों (Particulars) का ज्ञान संभव हो सकता है। इसलिए अनुभववादी लॉक ने इन्द्रिय-जन्य ज्ञान को भी एक प्रकार का ज्ञान कहा है ताकि इसके आधार पर वस्तु-विशेषों का ज्ञान प्राप्त हो सके *। परन्तु इन्द्रिय-जन्य ज्ञान में न तो अनिवार्यता है और न अवदिग्धता। अतः सचमुच लॉक की परिभाषा के अनुसार इन्द्रिय-जन्य ज्ञान को ज्ञान समझना ही नहीं चाहिए, परन्तु फिर भी लॉक इसे 'ज्ञान' की संज्ञा दिये बिना रह नहीं सके।

* इन्द्रिय-जन्य ज्ञान के सम्बन्ध में लॉक ने इस प्रकार लिखा है "There is indeed, another perception of the mind, employed about the particular existence of finite beings without us. which going-beyond bare probability and yet not reaching perfectly to either of the foregoing degrees of certainty, passes under the name of knowledge (BK. IV, 2 14)

तो वास्तव मे क्या लाक इतने अधिक आत्मविरोधी थे कि आँख मूँदकर प्रत्यय=सम्बन्धी प्रत्यक्ष ज्ञान तथा प्रदर्शनात्मक ज्ञान और इन्द्रिय-जन्य ज्ञान के बीच अन्तर समझकर भी सब को 'ज्ञान' पुकारने लगे ? बात यह नहीं थी । लोक अनेक स्थलों पर असगत अनुभववादी अवश्य थे, पर यहाँ पर वे असगत नहीं हैं। वे बतलाना चाहते थे कि वास्तव मे ज्ञान दो प्रकार का है—एक है सार्वभौम और यह प्रत्ययो मे सीमित है, और दूसरा है वस्तुविशेषो का ज्ञान, पर यह सभव-मात्र है अब जहाँ अनिवार्य, असदिग्ध तथा सार्वभौम ज्ञान है वहाँ वस्तुविशेषो की वास्तविकता (Existence) का ज्ञान नहीं मिल सकता है, और जहाँ वस्तु-विशेषो की वास्तविकता मिलती है वहाँ असदिग्धता तथा सार्वभौमिकता नहीं मिल सकती है † लोक की इस उक्ति मे ह्यूम का प्रसिद्ध निष्कर्ष झलकता है, जिसके अनुसार केवल दो ही प्रकार के अर्थपूर्ण वाक्य सभव हैं अर्थात् वे, जिनका सम्बन्ध सख्या की अमूर्तबोधित युक्तियों (Abstract reasoning) से है और वे, जिनका सम्बन्ध वास्तविक वस्तुओं से है । हम पाते हैं कि इन उक्तियों का प्रभाव वर्तमानकालिक तार्किक प्रत्यक्षवादियों (Positivists) पर पर बहुत है । इसलिए लोक की देन यहाँ महत्त्वपूर्ण समझी जायगी ।

ज्ञान की वास्तविकता — अब जो बात इन्द्रिय-जन्य ज्ञान को भी ज्ञान पुकारने मे पायी जाती है वह बात ज्ञान की वास्तविकता के सम्बन्ध मे स्पष्ट हो जाती है । यदि हम ज्ञान को प्रत्ययो के बीच ही सीमित करें, तो हमारा ज्ञान वास्तविक वस्तुओं के प्रति किस प्रकार से सत्य होगा और विज्ञान तथा जीवन मे हमे तो यथार्थ वस्तुओं से ही काम लेना है । स्वयं लोक ने इस प्रसंग मे लिखा है,

“But of what use is all this fine knowledge of *men's own imaginations* to a man that inquires after the reality of things ? It matters not what men's fancies are, it is the knowledge of things that is only to be prized it is this alone (which) gives a value to our reasonings, and preference to one man's knowledge over another's that it is of things as they really are and not of dreams and fancies' (BK, IV I 4) अतः, यद्यपि लोक ने ज्ञान को प्रत्ययो के बीच ही सीमित रखा है तोभी उनका उद्देश्य यही था कि ज्ञान वास्तविक भी हो । ज्ञान को वे इसलिए वास्तविक समझते थे कि

† सार्वभौमिक तथा अशक्यापी ज्ञान के बीच अन्तर करते हुए लोक ने लिखा है; Where, by the way, we may take notice, that universal propositions of whose truth-falsehood we can have certain knowledge, concern not existence : and further that all particular affirmations . . . are only concerning existence, they declaring only the accidental union or separation of ideas in things existing ” (BK. IV, 9 1)

उनके अनुसार प्रत्यय वास्तविक वस्तुओं का चिह्न और उनका प्रतीक है और इसलिए यदि ज्ञान प्रत्ययों में सगत रूप से प्राप्त हो जाय तो असाक्षात् रीति से इस ज्ञान को वास्तविक भी समझा जा सकता है। परन्तु यहाँ प्रश्न उठता है कि यदि हम प्रत्ययों को ही साक्षात् रीति से जानें और उनके आदिरूप (Original) को इस रीति में न जाने तो हम किस प्रकार से आदि रूप और प्रत्ययों के बीच की अनुरूपता (Correspondence) या प्रतिरूपता (Representation) को सही या गलत बता सकते हैं? स्वयं लाक ने इस कठिनाई को हमारे सामने इस प्रकार रखा है "It is evident that the mind knows not things immediately but only by the intervention of the ideas it has of them Our knowledge, therefore, is real only so far as there is a *Conformity* between our ideas and the reality of things. But what shall be here the criterion? How shall the mind, when it perceives nothings but its own ideas, know that they agree with things-themselves?" (BK IV, 4 3) परन्तु लाक ने स्वयं इस आपत्ति का कोई समाधान नहीं किया है। उन्होंने केवल बताया है कि प्रत्ययों और वास्तविक वस्तुओं के बीच अनुरूपता अवश्य होनी चाहिए चाहे उनके बीच सादृश्य (Resemblance) हो या न हो।

अब सरल प्रत्ययों की वास्तविकता में तो कोई आपत्ति नहीं हो सकती है, क्योंकि लोक का कहना है कि इसपर हमारी इच्छा का कोई अधिकार नहीं रहता है। हम अपने मन से सफेदी, कालापन, ताप या ठण्डा पैदा नहीं कर सकते हैं और जब हम ध्यानस्थ हो तो यदि हमारे सामने लाल या हरा रंग हो तो हम उन्हें अवश्य ही देख लेते हैं। अतः, सरल प्रत्ययों में अपनी वाध्यता होती है, जिससे हम उन्हें जान लेते हैं। इसलिए उनकी वास्तविकता इसी में है कि बाह्य वस्तुओं से उत्पन्न हो। इसलिए सरल प्रत्ययों तथा बाह्य वस्तुओं के बीच अनुरूपता रहती है और इसलिए वे वास्तविक कहे जा सकते हैं।

अब मिश्रित तथा जटिल (Complex) प्रत्ययों की वास्तविकता का प्रश्न उठता ही नहीं है, क्योंकि ये मानसिक रचनाएँ हैं और मन इनकी रचना में किसी आदिरूप (original Archetypes) से प्रभावित नहीं होता है। यहाँ केवल इसी बात का ध्यान रखना चाहिए कि मिश्रित तथा जटिल प्रत्यय ऐसे हो कि इनके वास्तविक हो जाने की सम्भावना बनी रहे। यहाँ लोक ज्यामितीय रचना को अपने ध्यान में रखे हुए थे। वे जानते थे कि बिन्दु, रेखा, घ्रातल इत्यादि वास्तविक नहीं होते हैं और फिर भी उनके आधार पर सत्य रचनाएँ की जा सकती हैं। अतः, इस

† Thus according to Locke the knowledge of the mathematician is real, for "he is sure what he knows concerning those figures when they have barely an ideal existence in his mind, will hold true of them also when they have a real existence in matter"

प्रकार की गणितीय रचना को वास्तविक समझा जा सकता है; क्योंकि आदर्श वृत्त तथा त्रिभुज के वास्तविक होने की सम्भावना रहती है। यही बात लाक ने नीतिशास्त्र के सम्बन्ध में कही है। हो सकता है कि नीतिशास्त्रज्ञ को 'हत्या-सम्बन्धी' वास्तविक ज्ञान न हो, तो भी उसके नैतिक विचारों को वास्तविक कहा जा सकता है, क्योंकि हत्या इत्यादि घटनाएँ वास्तविक हो सकती हैं।

लौकिक मत गणितीय सत्यता के सम्बन्ध में पर्याप्त नहीं था। वास्तव में गणितीय विचारों को इसलिए नहीं सत्य माना जाता है कि वे स्पष्ट तथा परिस्पष्ट प्रत्ययों पर आधारित होते हैं या उनके वास्तविक हो जाने की कोई सम्भावना होती है। गणितीय युक्तियाँ इसलिए असंदिग्ध मालूम देती हैं कि वे मन-रचित परिभाषाओं तथा मन्तव्यों (Assumptions) पर आधारित रहती हैं। जबतक हम बिन्दु, रेखा, सामानान्तर रेखा इत्यादि की परिभाषाओं को स्वीकार करेंगे तबतक युक्लिड की ज्यामितीय युक्तियाँ मानव-रचित मन्तव्यों की स्वीकृति पर आधारित होती हैं और इसलिए इनमें वास्तविकता का प्रश्न उठता ही नहीं है।

फिर लौकिक समझते थे कि किसी वस्तु की सम्भावना-मात्र से उनकी वास्तविकता का प्रश्न हल नहीं हो सकता है। "For the having of the idea of anything in our mind, no more proves the existence of that thing than the picture of a man evidences his being in the world or the visions of a dream make thereby a true history." (BK. IV, 1.11)। यह बात द्रव्य के सम्बन्ध में विशेषतया सत्य ही कही जा सकती है। यदि हम सरल प्रत्ययों को जोड़कर समझ लें कि उड़नखटोला या उड़ाऊ घोड़ा है तो इससे इन द्रव्यों की वास्तविकता सत्य नहीं हो सकती है। द्रव्यों के सत्य होने के लिए हमें जानना चाहिए कि वास्तव में प्रत्ययों का जटिल प्रत्यय यथार्थ है और फिर हमें उनका वास्तविक अनुभव करना चाहिए। † लौकिक ने द्रव्य के सम्बन्ध में इन शर्तों को इसलिए रखा है कि वे द्रव्य को तात्त्विक सत्ता समझते थे और चाहते कि उनके सम्बन्ध में हमारा ज्ञान भी वास्तविक रीति से सत्य हो।

ज्ञान में शिक्षाप्रदता (Instructiveness) — लाक ने ज्ञान के अन्दर सभी वाक्यों को महत्वपूर्ण नहीं समझा है। उन्होंने वाक्यों को तुच्छ (Trifling) और शिक्षाप्रद (Instructive) दो वर्गों में बाँट दिया है। तुच्छ वाक्य वे हैं, जिनसे ज्ञान-वृद्धि नहीं होती है। या तो वे तादात्म्य वाक्य (Tautologous) होते हैं या विश्लेषणात्मक (Analytic) होते हैं। तादात्म्य वाक्य का उदाहरण है कि 'राम' राम है; या 'क' क है। उसी प्रकार से विश्लेषणात्मक वाक्य वे हैं, जिनमें हम उद्देश्य के पूरे

† Our ideas of substances "must not consist of ideas put together at the pleasure of our thoughts, without any real pattern they were taken from, though we can perceive no inconsistency in such a combination" (BK. IV, 41 12)

या कुछ ही गुणों को विधेय में व्यक्त करते हैं, जैसे—सभी मानव पशु हैं, या मानव विवेकशील प्राणी हैं। अब तादात्म्य तथा विश्लेषणात्मक वाक्य अनिवार्य रूप से सत्य हैं, पर लॉक ने इन्हें तुच्छ इसलिए कहा है कि इनमें ज्ञानवृद्धि अथवा नूतन ज्ञान नहीं मिलता है। इनके विपरीत शिक्षाप्रद वाक्य वे हैं जिनसे ज्ञानवृद्धि होती है और इसलिए इन वाक्यों के विधेय में उन गुणों को व्यक्त किया जाता है जो उद्देश्य की गुणवाचकता में नहीं पाये जाते हैं। लॉक का उदाहरण इस प्रसंग में है कि किसी भी त्रिभुज का बहिष्कोण उसके सामने के अन्त कोण से बड़ा होता है।

हम देखेंगे कि आगे चलकर इन वाक्यों को काण्ट ने विश्लेषणात्मक तथा संश्लेषणात्मक (Synthetic) वाक्यों में बांटा है और जो वर्तमानकालिक तार्किक अनुभववाद में परिशुद्ध होकर विशेष स्थान रखता है।

ज्ञान की सीमा (Limits)

इतनी बात निश्चित है कि ज्ञान प्रत्ययों में ही सीमित है। जिन पदार्थों का हमें प्रत्यय नहीं हो सकता, उनका हमें ज्ञान भी संभव नहीं है। पर जहाँ प्रत्यय भी हो वहाँ भी हो सकता है कि हमारा ज्ञान संभव न हो, क्योंकि अति दूर तथा अति सूक्ष्म वस्तुओं का प्रत्यय भी स्पष्ट नहीं होता है। यही कारण है कि लॉक परमाणुओं के अस्तित्व को स्वीकार करते हुए भी उनके सम्बन्ध के ज्ञान को सार्वभौम तथा अनिवार्य नहीं मानते हैं। फिर ज्ञान सम्बन्धात्मक (Relational) होता है और अनेक स्थलों पर हम प्रत्ययों के बीच अनिवार्य सम्बन्ध नहीं पाते हैं, जैसे प्राथमिक तथा गौण गुणों के बीच हम अनिवार्य सम्बन्ध नहीं देखते हैं। अतः, यहाँ भी हमारा ज्ञान सीमित रह जाता है। यह ठीक है कि गणित तथा आचारशास्त्र (Ethics) में हमारा ज्ञान अनिवार्य तथा असंदिग्ध रहता है, पर यहाँ अमूर्तबोधित (Abstract) प्रत्यय रहते हैं, जिनकी अपनी वास्तविकता नहीं पायी जाती है। अतः, एक तो ज्ञान जो अनिवार्य तथा असंदिग्ध हो अतिसीमित ही पाया जाता है और फिर इसकी वास्तविकता संभव नहीं होती है। इसलिए प्रत्ययों के बीच ही ज्ञान को सीमित रखकर लॉक ने ऐसे ज्ञान को, जो असंदिग्ध तथा वास्तविक दोनों ही असंभव बना दिया है। ऐसी अवस्था में उन्हें सन्देहवादी तथा अज्ञेयवादी ही रहना चाहिए था, पर लॉक अज्ञेयवादी नहीं थे, क्योंकि उन्होंने सामान्यतया ऐसे ज्ञान को स्वीकार किया है, जो वास्तविक भी हो और असंदिग्ध भी हो।

पहली बात है कि वे मानते हैं कि हमें अपनी आत्म (self) के सम्बन्ध में सहज प्रत्यय ज्ञान (Intuitive knowledge) है, जो असंदिग्ध और वास्तविक दोनों है। फिर उन्होंने स्वीकार किया है कि ईश्वर वास्तविक है और इसके सम्बन्ध में हमें असंदिग्ध प्रकार का प्रदर्शनात्मक ज्ञान प्राप्त होता है। अपितु, जगत् के सम्बन्ध में भी वे सशयवादी नहीं थे। इस प्रसंग में वे मानते थे कि—

(क) वस्तु-विशेष चाम्त्व में हैं, जिनकी ओर प्रत्ययों का सतत संकेत रहा

करता है। इस अर्थ में प्रत्यय सही चिह्न हैं, जिनसे वस्तुओं की जानकारी हो सकती है।

(ख) फिर यथार्थ वस्तुओं का प्राथमिक गुण हम जान सकते हैं।

(ग) सम्पूर्ण जगत् की सत्ता भी सत्य माननी चाहिए, क्योंकि

(१) यह बात इसी से स्पष्ट हो जाती है कि यदि जगत् सत्य न होता तो सवेदना और प्रतिमा (Image) के बीच कोई भेद न रहता। पर हम जानते हैं कि सवेदनाओं की सजीवता इसलिए होती है कि वे वास्तविक जगत् के प्रभाव से उत्पन्न होती हैं।

(२) फिर सवेदनाओं में अपनी बाध्यता होती है, जिसके कारण हमें उनकी ओर ध्यान देना होता है।¹ ये सवेदनाएँ इसलिए हमारी इच्छाओं से स्वतंत्र रहती हैं कि वास्तविक जगत् से उत्पन्न होती हैं।

(३) अन्त में इन्द्रियो से गुण उत्पन्न नहीं होते हैं, पर इनसे ये ग्रहण किये जाते हैं। यदि इन्द्रियो से गुण भी उत्पन्न होते तो बिना वास्तविक पदार्थ के हमें गुणों का ज्ञान हो जाता।

अतः, लौक आत्म, ईश्वर तथा जगत् की वास्तविकता ग्रहण करते हैं, पर प्रश्न उठता है कि क्या वे सहज प्रत्यक्ष तथा इन्द्रिय-जन्य ज्ञान, शिक्षाप्रद तथा तुच्छ ज्ञान के बीच के अन्तर को निभाते हुए वास्तविक ज्ञान को असदिग्ध या असदिग्ध ज्ञान को वास्तविक स्वीकार कर सकते हैं? लौक ने ज्ञान के दो प्रकार के वाक्यों को उचित ही दो भागों में बाँटा है अर्थात् एक को प्रत्ययों के फलस्वरूप माना है और दूसरे को वस्तु-विशेषों के सम्बन्ध में ही सत्य समझा है।² पर सगत रीति से उन्हें मानना चाहिए था कि अनिवार्य तथा असदिग्ध ज्ञान केवल अमूर्तबोधित तथा परिभाषित प्रत्ययों में ही संभव होता है और वस्तु-विशेषों का ज्ञान संभाव्य (Probable) ही हो सकता है। पर उन्होंने असगत रूप से आत्मा तथा ईश्वर के ज्ञान को वास्तविक और असदिग्ध दोनों माना है। आगे चलकर हम देखेंगे कि ह्यूम ने और फिर काण्ट ने स्पष्ट कर दिया है कि हमें किसी स्थायी आत्मा का ज्ञान आत्मनिरीक्षण के आधार पर संभव नहीं हो सकता है। फिर हमें ईश्वर का ज्ञान न तो सवेदना से और न आत्म-चिन्तन से हो सकता है।

फिर जगत् के सम्बन्ध में लौक की देन स्पष्ट नहीं है। अब वस्तु और प्रत्यय के बीच तीन प्रकार के सिद्धान्त प्रमुख हैं, अर्थात् (क) प्रत्ययों के द्वारा हम वस्तुओं को साक्षात् रीति से जानते हैं, (ख) वस्तुओं से हमारे मन में प्रत्यय उत्पन्न होते हैं,

1 "If I turn my eyes at noon towards the sun, I cannot avoid the ideas which the light or sun then produces in me"

2 लौक ने इस प्रकार के वाक्यों के सम्बन्ध में लिखा है "In the former case, our knowledge is the consequence of the existence of things ... in the latter, knowledge is the consequence of the ideas"

(BK IV, 11. 14, फिर देखें BK. IV. 9. 1)

परन्तु हम प्रत्ययो को ही साक्षात् रीति से जानते हैं और वस्तुओं को असाक्षात् रीति से ही जानते हैं। (ग) प्रत्ययो को छोड़कर वस्तुओं की अपनी और कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। लौक ने अपने मत को (ख) के समान ही हमारे सामने रखा है, परन्तु वे (क) के समान अपने को वास्तववादी मानते थे। इन सब कारणों से लौक का मत अस्पष्ट तथा असंगत-सा मालूम देता है।

अतः, ज्ञान को अनिवार्य तथा असंदिग्ध मानकर लौक ने बुद्धिवादियों का साथ दिया है और फिर इन्द्रिय-जन्य ज्ञान को हीन बताकर अपने अनुभववाद को पुष्ट नहीं किया है। इसलिए आपको बेकनीय अनुभववादी न कहकर देकार्तवादी कहना चाहिए *। आप ज्ञान की इमारत अनुभववाद की नींव पर रख करके बुद्धिवादी नमूने को अपनाना चाहते थे और इसलिए इस इमारत के ठोसपन में कमी रह गई है।

लौक के दर्शन का मूल्यांकन— आधुनिक दर्शन में बेकन और देकार्त ने नयी विधि खोज निकाली, जिसके आधार पर वे ज्ञान की ठोस इमारत खड़ी करना चाहते थे। पर इसके पहले कि ज्ञान की इमारत हम खड़ी करें, हमें जानना चाहिए कि ज्ञान का स्वरूप क्या है और इसी प्रश्न को लौक ने हमारे सामने रखकर इसका समाधान करना चाहा है। आप दर्शन में सर्वप्रथम ऐसे विचारक थे, जिन्होंने ज्ञान-मीमांसा के ऊपर इतना अधिक जोर दिया है और इसमें सन्देह नहीं कि ब्रिटिश विचार को इस ओर मोड़ने का श्रेय लौक को देना चाहिए। यदि लौक ज्ञान-मीमांसा के सम्बन्ध में इन सब प्रश्नों को न उठाते, तो बर्कले तथा ह्यूम की विचारधारा शायद ही तीव्र गति से बढ़ती और तब काण्ट की गहरी गवेषणा भी शायद ही संभव होती। यह ठीक है कि लौक छिछले विचारक थे, परन्तु इन्होंने ज्ञान-सम्बन्धी सभी प्रश्नों को हमारे सामने रखा है। इनका समाधान दोषपूर्ण अवश्य है, पर इन्हीं दोषों को हटाकर साम-सामयिक विचारक आज सही स्थान पर पहुँचे हैं। लौक इसलिए महान् विचारकों में गिने जाते हैं कि उन्होंने मानव-विचार के सम्बन्ध में महत्वपूर्ण प्रश्नों को उठाकर दर्शन को नूतन दिशा में मोड़ दिया है।

चूँकि लाक ने नये सिरे से नवीन प्रश्नों को हमारे सामने रखा है इसलिए उनकी खोजों में कमियों का रहना अनिवार्य है। पर उनकी भूलों से भी विचारकों को लाभ ही पहुँचा है। लाक ने ज्ञान-सम्बन्धी समस्या में तार्किक तथा मनोवैज्ञानिक खोजों को मिला दिया है। यद्यपि यह दर्शन में गलत बात थी, तथापि इस गलती से मनोविज्ञान की उत्पत्ति हुई है और लौक को प्रायः आधुनिक मनोविज्ञान का जन्मदाता समझा जाता है।

*“Instead of being a Baconian empiricist, he was really a Cartesian with Baconian touch. Then, the rationalistic edifice contradicts his empirical foundation”



GEORGE BERKELEY (1685 to 1753)

लौक ज्ञान-मीमांसा में ठीक ही अनुभववादी के रूप में विख्यात हैं, यद्यपि आप अनेक स्थलों पर असंगत रहे हैं, तथापि आपने अनुभववाद को हमारे सामने रखकर रहस्यवाद तथा अधविश्वास के चंगुल से विचारको को बचाया है।

अतः, सन्तायना ने ठीक ही लोक के विषय में कहा है "...had Locke's mind been more profound, it might have been less influential · Locke played in the eighteenth century very much the part that fell to Kant in the nineteenth · his opinions became a point of departure for universal developments" (George Santayana 'Five Essays' P.3)

जॉर्ज बर्कले (सन् १६८५—१७५३ ई०)

जॉर्ज बर्कले आयरलैण्ड के निवासी थे। आपका जन्म सन् १६८५ ई० में हुआ था। किल्केनी में जब आपकी स्कूली शिक्षा समाप्त हो चुकी तो आपने डब्लिन में ट्रिनिटी कॉलेज में सन् १७०० ई० में प्रवेश किया। वही से डिग्री लेकर आप वही १३ वर्षों तक उपाध्यापक के पद पर अधिष्ठित रहे। आप अतः में क्लोयून के विषय नियुक्त किये गये। सन् १७५२ ई० में आक्सफोर्ड में आये और यही सन् १७५३ ई० में आपका देहान्त हो गया। आप प्रकांड पण्डित होते हुए भी बहुत ही सरल जीवन व्यतीत करते थे। अटरवरी ने आपका चरित्र तथा विद्वत्ता देखकर कहा है "So much understanding, so much knowledge, so much innocence, and such humility, I did not think had been the portion of any but angels till I saw this gentleman"

बर्कले ने अनेक रचनाएँ की हैं, परन्तु २९ वर्ष की अवस्था में ही आप की प्रमुख रचनाएँ लिखी जा चुकी थी। आपकी रचनाओं में ये उल्लेखनीय हैं: *Commonplace Book* (सन् १७०६-८), *New Theory of Vision* (सन् १७०९), *Principles of Human knowledge* (सन् १७१०), *Three Dialogues* (सन् १७१३), *Alciphron* (सन् १७३२) और *Siris* (सन् १७४४)।

बर्कले अव्यात्मवादी (Spiritualist) थे और इसलिए विज्ञान के प्रभाव से उत्पन्न भौतिकवाद तथा नास्तिकवाद (Atheism) आपको पसन्द नहीं आया था और आजन्म इनके खण्डन के लिए आप प्रयत्नशील रहे। *Siris* में आपने बताया है कि विश्व की समस्त वस्तुएँ एक सर्वोच्च निश्चयस् (Suprem good) से संचालित होती हैं और हमें इसी के आधार पर सभी वस्तुओं की व्याख्या करनी चाहिए। आपका मत था कि यदि भौतिकवाद (Materialism) का खण्डन कर दिया जाय तो अव्यात्मवाद की जड़ आप-ही-आप जम जायगी। भौतिकवाद तथा नास्तिकवाद को निराधार सिद्ध करने के लिए आपने लौकिक ज्ञान-मीमांसा को अपनाया था। परन्तु आपने लौकिक ज्ञान-मीमांसा में कमी देखी, इसलिए उसे सरल तथा संगत बनाने के लिए निम्नलिखित धारणाओं पर जोर दिया है —

I ताप, घ्राण तथा रग इत्यादि के केवल विशेष, सरल तथा पृथक् गुणों से ही हमारे ज्ञान का प्रारम्भ होता है।

(क) ये गुण या तो साक्षात् रीति से संवेदन के द्वारा प्राप्त होते हैं,

(ख) या इनकी प्रतिमाओं (Images) को ही हम जानते हैं।

II इन सरल प्रत्ययों को छोड़कर ज्ञान के अन्दर और कोई प्रत्यय नहीं होता है।

III परन्तु ये सब प्रत्यय मन के ऊपर निर्भर रहते हैं। अतः, जो कुछ भी हमारे अनुभव में आता है वह मन-आश्रित या मानसिक है। इसलिए सभी ज्ञात सत्ता मानसिक है। इसे बर्कले ने अपनी प्रसिद्ध उक्ति के रूप में कहा है कि *esse* (सार) *est percipi*, अर्थात् किसी भी वस्तु का सार या उसकी वास्तविकता मन के प्रत्यय (प्रतीति) पर निर्भर करती है। इसी बात को परोक्ष रीति से कहा जा सकता है कि अदृष्ट रंग, जिसे किसी ने कभी नहीं देखा है तथा अश्रुत स्वर, जिसे किसी ने कभी नहीं सुना है, हम सब के लिए आर्य-वार्य के समान निरर्थक हैं। इसलिए बर्कले का दावा है कि हमें किसी भी वस्तु का बोध करा दो, जो अज्ञात या अप्रत्यय के रूप में संभव हो सकती है। यदि कोई कहे कि जमीन में गड़ा हुआ धन अज्ञात रहता है, तो यहाँ बर्कले का कहना है कि यदि यह अज्ञात है तो आलोचक को इसका कैसे पता मिला? अतः, कोई भी वस्तु अज्ञात या अप्रत्यय के रूप में संभव नहीं हो सकती। यहाँ एक और आपत्ति की जा सकती है कि चाँद का दूसरा हिस्सा, जो हमारे सामने नहीं आता है, हमारे लिए अदृष्ट है तो क्या इसकी सत्ता भी स्वीकार नहीं की जा सकती है? यहाँ बर्कले का कहना है कि चाँद का ओझल भाग भी प्रत्यय है, परन्तु यह साक्षात् प्रत्यय न होकर अनुमित (Inferred) है। अतः, उन सबको भी प्रत्यय के अन्दर गिनना चाहिए, जो साक्षात् प्रत्यय के द्वारा प्रयोगात्मक रीति से अनुमित हो। यदि हम ठीक समय पर किसी रीति से ऐसे स्थान पर पहुँच जायें, जहाँ से चाँद का ओझल भाग देख सकेगा तो निःसन्देह यह प्रत्यय हो जायगा। इसलिए बर्कले का कहना है कि विश्व की समस्त वस्तुएँ प्रत्यय होने के कारण मानसिक हैं और प्रत्यय को छोड़कर इनकी सत्ता संभव नहीं है। यहाँ इनकी उक्ति है "Some truths there are so near and obvious to the mind that a man need only open his eyes to see them Such I take this important one to be viz that all the chair of heaven and furniture of the earth, in a word all those bodies which compose the mighty frame of the world, have not any subsistence without a mind that their being is to be perceived or known." 1

VI परन्तु प्रत्यय निष्क्रिय हैं और इसलिए संवेदित प्रत्ययों को छोड़कर कुछ और सत्ता है, जो प्रत्यय प्राप्त करती है, पर जो स्वयं प्रत्यय नहीं है। यह है आत्मा।

वस्तुओं की सत्ता उनके सम्बन्ध के प्रत्ययों में निहित है, पर आत्मा की सत्ता *percept* में न होकर *perceiving* क्रिया या *perceive* में है, अर्थात् आत्मा की सत्ता इसकी सक्रियता में है। वर्कले ने आत्माओं के ज्ञान के सम्बन्ध में लिखा है, "But besides all that endless variety of ideas or objects of knowledge there is likewise something which knows or perceives them, and exercises diverse operation, as willing, imagining, remembering about them This perceiving, active being is that I call Mind, Spirit, Soul, or Myself." २

अतः, वर्कले के अनुसार केवल आत्मा ही एक पदार्थ है और प्रत्यय उसपर निर्भर करते हैं। इसलिए आत्मा और आत्मिक प्रत्यय के अतिरिक्त किसी अन्य चीज की सत्ता नहीं है। इसलिए वर्कले के दर्शन को अध्यात्मवाद (Spiritualism) कहते हैं। चूँकि जनसाधारण तथा दार्शनिक भी भौतिक पदार्थ की सत्ता को मानते हैं, इसलिए वर्कले ने जड़वाद (Materialism) की अति तीक्ष्ण आलोचना की है और जबतक हम जड़वाद को उखाड़कर न फेंक दें तबतक हम अध्यात्मवाद की नींव पक्की नहीं कर सकते हैं। इसलिए अब हम वर्कले के द्वारा जड़वाद की आलोचना का अध्ययन करेंगे।

भौतिकवाद अथवा जड़वाद की आलोचना

वर्कले के अनुसार जड़ पदार्थ की वास्तविकता तीन प्रमुख बातों पर निर्भर करती है, अर्थात् (क) अमूर्तबोधित प्रत्यय, (ख) प्राथमिक तथा गौण गुण के भेदों और (ग) प्रत्ययों के स्पष्टीकरण पर। वर्कले इन तीन बातों की आलोचना निम्नलिखित रूप से करते हैं।

1 जड़ पदार्थ की वास्तविकता अमूर्तबोधन (Abstraction) पर निर्भर करती है। परन्तु अमूर्त बोधन अनधिकार प्रक्रिया है और इसलिए जड़ पदार्थ की वास्तविकता भी अप्रमाणित है। अब अमूर्तबोधन की त्रुटियों को हम तभी जान सकते हैं जब हम इसकी प्रक्रिया को जानें और इस प्रक्रिया का उल्लेख इस प्रकार से किया जा सकता है—

(क) हम अनेक सरल गुणों के सम्मिश्रण से बनी हुई वस्तुओं को देखते हैं।

(ख) उनके किसी एक गुण को वस्तुओं से पृथक् करके अमूर्तबोधित प्रत्यय की रचना करते हैं, जैसे, घास के हरेपन को हम उसके रूप, आकार, चिकनाहट इत्यादि से अलग कर लेते हैं और हरेपन के अमूर्तबोधित प्रत्यय की रचना करते हैं।

2. Principles, 11 2

अतः, वर्कले यहाँ पर वर्तमानकालिक प्रमाण-योग्यता या प्रमाण-क्षमता (Verifiability) के सिद्धान्त की पूर्वावधारणा को हमारे सामने रख रहे हैं, जिसके आधार पर वस्तुओं की वास्तविकता जाँची जा सकती है।

(ग) फिर हम इसे और भी अधिक सामान्य बना सकते हैं। हम हरेपन, लालपन, नीलेपन इत्यादि के सामान्य धर्म रगपन को इन अमूर्तबोधित प्रत्ययो से पृथक् करके अति सामान्य प्रत्यय बना सकते हैं।

(घ) जिस प्रकार से गुणों का अमूर्तबोधन होता है उसी प्रकार से सहभावी (Co-existent) गुणों के सम्मिश्रण से बनी वस्तुओं का भी अमूर्तबोधन किया जा सकता है। हम राम, श्याम, यदु इत्यादि के सामान्य गुणों को उनके अन्य गुणों से पृथक् कर लेते हैं और 'मानवता' के अमूर्तबोधित सामान्य प्रत्यय की रचना करते हैं।—
wherein it is true there is included colour, because there is no man but has some colour, but then it can be neither white, nor black, nor any particular colour, because there is no one particular colour wherein all men partake ¹ फिर भी मानव में सभी वर्णों के व्यक्तियों का बोध होना चाहिये।

उपर्युक्त अमूर्तबोधित प्रत्यय (abstract idea) की आलोचना बर्कले ने विस्तारपूर्वक की है ² बर्कले की पहली आलोचना को समसामयिक शब्दों में अनाधिकार या दोषपूर्ण अमूर्तबोधन (Vicious abstraction) कहा जा सकता है। इसे Reification का भी दोष कहा जाता है, अर्थात् किसी गुण को हम वास्तविक सत्ता से निकाल लेने के बाद भी सोचते हैं कि यह उसी प्रकार से सत्तात्मक (Existent) है जिस प्रकार से वह वास्तविक वस्तु सत्तात्मक है, जिससे इस गुण को पृथक् किया गया है। यह ठीक है कि लाल गुलाब वास्तविक पदार्थ है, परन्तु यह समझना कि इसका लालपन भी वास्तविक है, दोषपूर्ण अमूर्तबोधन होगा। यहाँ वास्तविकता से अर्थ है वह, जो सवेद्य (Sensible) हो, अर्थात् देश-काल में रहकर इन्द्रिय-ग्राह्य हो। बर्कले का कहना है कि अमूर्तबोधित गुण अवियोज्य (Inseparable) रीति से अन्य गुणों से लिपटा हुआ रहता है, जैसे घास का हरापन उसके अन्य गुणों के साथ रहता है। अब इस बात की क्या गारण्टी है कि अमूर्तबोधित गुण अन्य गुणों से अलग रहकर भी वास्तविक हो सकता है? परन्तु अमूर्तबोधक हमें इस आपत्ति का कोई सतोषजनक उत्तर नहीं देते हैं। इसलिए अमूर्तबोधन का सिद्धान्त अनधिकार तथा मनगढन्त है इसलिये यह अमान्य सिद्धान्त है।

पुनः लौकिक के अनुसार त्रिभुज का सामान्य प्रत्यय वह है, जो न तो समद्विबाहु, न तो समत्रिबाहु और असमबाहु ही के लिए सत्य हो, फिर इन सभी में लागू हो। अब यह कहना है कि त्रिभुज का सामान्य प्रत्यय किसी भी प्रकार के त्रिभुज में लागू न हो और फिर सभी में लागू हो, असंगत बात है। अतः अमूर्तबोधित प्रत्यय को

1 Introduction to principles, Sec 9

2 Ibid P-Sec 9 24

मान लेने से आत्मविरोधी बातों को मानना पड़ता है, जिसे कोई स्वीकार नहीं कर सकता है।

अपितु, बर्कले ने इसे मनोवैज्ञानिक ढंग से भी असिद्ध ठहराया है। उन्होंने कहा है कि यदि हम 'मानव' के विषय में सोचते हैं तो हमारे सामने कोई एक प्रतिमा चली आती है और यह प्रतिमा काले की होगी या गोरे की, लम्बे की या नाटे इत्यादि की होगी। परन्तु कोई भी प्रतिमा ऐसी नहीं हो सकती है, जो काले-गोरे, नाटे-लम्बे, मोटे-दुबले इत्यादि सबको अपने में समेट ले। परन्तु अमूर्त-बोधित प्रत्यय वह है, जो सभी प्रकार के व्यक्तियों का बोध कराये, जो किसी भी प्रतिमा के आधार पर संभव नहीं हो सकता है। "For myself, I find I have indeed a faculty of imagining, or representing to myself, the idea of those *particular* things I have perceived, Likewise the idea of man that I frame to myself must be either of a white, or a black, or a tawny, a straight, or a crooked, a tall, or a low, or a middlesized man I cannot by any effort of thought conceive (imagine) the *abstract* idea above described" (Introduction to the Principles, Sec 10)

जड़ पदार्थ का प्रत्यय भी इसी अमूर्तबोधन से बना है। जड़ पदार्थ वह है, जो स्थावर भी हो और गतिशील भी, कड़ा भी हो और मुलायम भी इत्यादि। इन सबका बोध भी कराये और फिर इनमें से किसी-एक प्रकार के पदार्थ विशेष में निहित भी न हो। फिर जड़ पदार्थ बिना किसी आत्मा के चिन्तन या प्रत्यय के संभव नहीं है। परन्तु अमूर्तबोधक जड़ पदार्थ को आत्मा के चिन्तन से अलग कर समझते हैं कि इसकी वास्तविकता बिना किसी चिन्तन के संभव है। अतः, जड़ पदार्थ अनधिकार अमूर्तबोधन का उदाहरण है और इसलिए यह असिद्ध धारणा है।

पाठक यहाँ स्वयं देख सकते हैं कि अमूर्तबोधित प्रत्यय की आलोचना जो बर्कले ने की है, वह सही नहीं है। अब जो दोषपूर्ण अमूर्तबोधन के विषय बर्कले ने बताया है कि वह बहुत अशोभ में ठीक है और इसका प्रभाव आगे चलकर काफी हुआ है। परन्तु बर्कले का यह कहना कि अमूर्तबोधित प्रत्यय इसलिए संभव नहीं है कि इसकी प्रतिमा नहीं हो सकती है, ठीक नहीं है। उनकी युक्ति तभी ठीक जँचती जब सामान्य प्रत्यय और प्रतिमा दोनों एक ही प्रक्रिया होती। परन्तु सामान्य प्रत्यय के होने में प्रतिमा केवल आलम्बन-मात्र है। सामान्य प्रत्यय की विशेषता है कि इसमें अर्थ (Meaning) होता है, जिसके कारण यह अनेक वस्तु-विशिष्टों में लागू होता है। यह ठीक है कि 'मानव' के सामान्यप्रत्यय में किसी व्यक्ति-विशेष की प्रतिमा हो, पर यह प्रतिमा अर्थ का वाहन या यान (Vehicle) है, जिससे प्रतिमा

अनेक व्यक्तियों का प्रतिनिधित्व कर सकती है। अतः, सामान्य प्रत्यय कोरी प्रतिमा नहीं बरन् यह प्रतिनिधि प्रतिमा होती है। बर्कले ने अमूर्तबोधित प्रत्यय की आलोचना करने में सामान्य प्रत्यय को केवल प्रतिमा मान लिया है जो इनकी गलती है।

यह ठीक है कि यदि हम लौकीय ज्ञान-मीमासा को मान लें तो सामान्य प्रत्यय की रचना कठिन हो जाती है। सामान्य प्रत्यक्ष से यह साफ ध्वनित होता है कि अनेक गुणों में कुछ धर्म 'सामान्य' (common) हो। पर यदि हम मान लें कि सरल गुण पृथक् और असामान्य होते हैं तो उनके बीच सामान्य गुण किस प्रकार सम्भव हो सकते हैं ?

फिर लौक ने बताया है कि सरल प्रत्ययों की तुलना से उनके बीच के भेद तथा सादृश्य को हम प्राप्त करते हैं। परन्तु लाल-पीले तथा गरम-ठंडे के बीच का भेद तथा साम्य स्वयं सरल सवेदित (sensed) धर्म तो है नहीं, तो इन्हें किस प्रकार से सवेदना तथा आत्मचिन्तन (reflection) से प्राप्त किया जाय और बिना भेद तथा साम्य के सामान्य प्रत्यय संभव नहीं हो सकते हैं। अतः लौक के सवेदवाद (sensationism) के आधार पर सामान्य प्रत्यय की व्याख्या करनी कठिन है। इसलिए सामान्य प्रत्ययों के सम्बन्ध में स्वयं लौक की व्याख्या दोषपूर्ण नहीं थी परन्तु सगत रीति से यह व्याख्या उसकी ज्ञानमीमासा से नहीं सिद्ध की जा सकती है।

बर्कले ने भी सरल प्रत्ययों की पृथक्ता को स्वीकार किया है और इसलिए वे सामान्य प्रत्यय की लौकीय व्याख्या को स्वीकार नहीं करते हैं। परन्तु सामान्य प्रत्ययों के बिना ज्ञान प्राप्त करना असंभव है और स्वयं बर्कले ने लिखा है कि उन्होंने अमूर्तबोधित प्रत्यय की न कि सामान्य प्रत्यय की आलोचना की है। "And here it is to be noted that I do not deny absolutely that there are general ideas, but only that there are any abstract general ideas, .^१ फिर उन्होंने इसी प्रकरण में लिखा है, "It is, I know a point much insisted on that all knowledge and demonstration are about universal notions to which I fully agree^२ यदि मान लिया जाय कि सामान्य प्रत्यय हैं तो इनकी व्याख्या किस प्रकार से की जाय ? बर्कले ने Principles में नामवाद nominalism की मदद ली और इसके अनुसार नाम दे देने से कोई एक विशेष प्रत्यय या प्रतिमा अनेक वस्तुओं का प्रतिनिधित्व करने लगती है। परन्तु आयुर्वृद्धि के साथ बर्कले को नामवाद सतोपजनक प्रतीत नहीं हुआ और अन्त में उन्होंने

१ Introduction to the Principles sec 12

२ Introduction to the Principles sec 15

३ इस सम्बन्ध में अध्ययन के लिए देखें Johnston, G B, Development of Berkeley's Philosophy, PP 124-141 फिर देखें Morris, C S Locke, Berkeley, Hume pp 86 96

प्लेटोवाद को ही अपनाया था अर्थात् बर्कले के लिए सामान्य प्रत्यय की समस्या ही रह गयी है ।

देकार्तीय तथा लॉकीय ज्ञान-मीमासा पर आधारित जड़-पदार्थ की आलोचना — बर्कले का कहना है कि यदि जनसाधारण जड़-पदार्थ की सत्ता स्वीकार करें, तो क्षम्य है, पर दार्शनिकों को इस भ्रम से मुक्त होना चाहिए । परन्तु देकार्त तथा लौक दोनो अपनी ज्ञान-मीमासा में स्वीकार करते हैं कि मानव-ज्ञान से परे जड़ पदार्थ की स्वतन्त्र सत्ता है । उनके अनुसार मानव-ज्ञान के अन्दर जो प्रत्यय है, वे इस जड़-पदार्थ की नकलें या प्रतिलिपियाँ (Copies) हैं । परन्तु प्रतिलिपि-सिद्धान्त सर्वथा दोषपूर्ण है । यदि हम केवल साक्षात् रीति से ही प्रत्यय को जानें और कभी भी साक्षात् रीति से जड़-पदार्थ का प्रत्यय न करें तो हम कैसे कह सकते हैं कि हमारे प्रत्यय सही या गलत नकलें या प्रतिलिपियाँ हैं ? हम उसी समय में किसी भी नकल को सही या गलत ठहरा सकते हैं जब हम मूल (Original) और नकल दोनों को साक्षात् रीति से जानकर मिलान कर सकते हैं । अब चूँकि लॉक तथा देकार्त की उपकल्पना के अनुसार हम जड़पदार्थ का साक्षात् नहीं कर सकते हैं, इसलिए नकल के साथ इसका मिलान नहीं किया जा सकता है । अतः प्रतिलिपि-सिद्धान्त पर आधारित जड़-पदार्थ की धारणा सर्वथा दोषपूर्ण ठहरती है ।

फिर देकार्त और लौक ने माना है कि प्राथमिक (Primary) गुण जड़-पदार्थ में यथार्थ में पाये जाते हैं, परन्तु गौण (Secondary) गुण द्रष्टा पर ही निर्भर या आश्रित देखे जाते हैं । परन्तु प्राथमिक और गौण गुणों का भेद युक्तिसंगत नहीं मालूम होता है । वास्तव में देखा जाय तो प्राथमिक गुण उतना ही अधिक मन-आश्रित रहता है जितना गौण गुण । इसलिए प्राथमिक गुण, गौण गुण के समान ही मन-आश्रित प्रत्यय होने के कारण मानसिक है । इसे निम्नलिखित ढंग से स्पष्ट किया जा सकता है ।

विस्तार, ठोसपन तथा आकार इत्यादि को प्राथमिक गुण माना जाता है । पर ये प्राथमिक गुण, गौण गुणों के साथ अवियोज्य रीति से लिपटे हुए रहते हैं । जैसे रंगपन के साथ विस्तार देखा जाता है । बिना रंग का कोई भी त्रिभुज, चतुर्भुज या कोई भी आकार नहीं देखने में आता है । अब यदि प्राथमिक गुण इस प्रकार से गौण गुणों से लिपटे हुए दिखाई पड़ें, तो हम कैसे कह सकते हैं कि गौण गुणों से परे प्राथमिक गुण सभव हो सकते हैं । वास्तविकता तो यही है कि प्राथमिक और गौण गुण दोनों अवियोज्य (Inseparable) हैं और दोनों समजातीय हैं । यदि गौण-गुण मनाश्रित हैं तो उसी प्रकार प्राथमिक गुण भी मनाश्रित तथा मानसिक माने जायेंगे ।

फिर गौण गुणों में 'सापेक्षता (relativity) होने' के कारण, लौक इन्हें मन-

आश्रित समझते हैं। उदाहरणार्थ एक ही ताप का पानी बायें तथा दाहिने हाथ को कम या अधिक गरम मालूम दे सकता है। पर यही सापेक्षता तो आकार तथा गति में देखने में आती है। रेलगाड़ी की गति मुसाफिरो के लिए सामने से आती हुई गाड़ी की आधार-भूमि में अधिक और एक ही दिशा में चलती हुई गाड़ी के प्रसंग में कम मालूम देती है। फिर गोल पैसा, ठीक इसके ऊपर नजर गड़ाने से गोल और समकक्ष घरातल से देखने पर अण्डवृत्त (elliptical) दिखाई देता है। अतः, प्राथमिक गुणों को भी सापेक्ष रहने पर मन-आश्रित समझना चाहिए और इन्हें गौण गुणों से भिन्न नहीं समझना चाहिए।

पुनः, प्राथमिक गुण भी उसी प्रकार इन्द्रियो पर निर्भर रहते हैं जिस प्रकार गौण गुण इन्द्रियो पर आश्रित रहते हैं। यदि बिना आँखों के हम रंग की संवेदना नहीं प्राप्त कर सकते हैं, तो ठीक इसी प्रकार बिना स्पर्श तथा बिना दृष्टि-संवेदना के हम विस्तार, दूरी इत्यादि को नहीं जान सकते हैं। इस सम्बन्ध में बर्कले की विशेष देन 'The New Theory of vision' में दी गई है। अतः, प्राथमिक गुण, गौण गुणों के समान इन्द्रियो पर निर्भर रहने के कारण द्रष्टा पर आश्रित रहते हैं।

अतः, बर्कले के अनुसार उपर्युक्त उक्तियों से सिद्ध होता है कि प्राथमिक और गौण गुणों का भेद युक्तिसंगत नहीं है। वास्तव में सभी गुण मन के प्रत्यय-मात्र हैं। चूँकि प्रत्यय मानसिक है, इसलिए सभी गुण मन-आश्रित तथा मानसिक ही हैं।

III जड़-पदार्थ की धारणा का अतिसामान्य खण्डन :—यदि जड़-पदार्थ की धारणा सत्य हो तो वह निम्नलिखित युक्तियों पर आधारित हो सकती है ;

(१) जड़-पदार्थ प्रत्यक्ष हैं।

(२) यदि जड़-पदार्थ साक्षात् प्रत्यक्ष पर आधारित न हो, तो वह अनुमित (Inferred) होगा और यदि अनुमित हो तो वह इन युक्तियों पर आश्रित होगा।

(क) जड़-पदार्थ हमारे प्रत्ययों के सदृश हैं।

(ख) यदि जड़-पदार्थ प्रत्ययों के समान सिद्ध न हो, तो यह प्रत्यय का कारण होगा।

(ग) यदि (क) और (ख) प्रमाणित न हो, तो शायद यह प्रत्ययों का निमित्त हेतु (Instrumental cause) होगा, या

(घ) यह प्रत्ययों का संयोग या प्रसगात्मक (Occasional) हेतु होगा।

(३) यदि जड़-पदार्थ की धारणा प्रत्यक्ष और अनुमित न हो, तो धार्मिक, नैतिक तथा दार्शनिक दृष्टिकोण से इसकी उपयोगिता होगी।

वर्कले ने इन सब पक्षों का खण्डन कर दिखलाया है कि जड़-पदार्थ की धारणा किसी भी प्रकार से युक्तिसंगत नहीं है। हम अब प्रत्येक पक्ष की छानबीन करेंगे।

जड़-पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान—यदि जड़-पदार्थ सवेदना तथा आत्म-निरीक्षण के आधार पर प्रत्यक्ष हो तो यह रंग, स्पर्श, भाव, उद्वेग इत्यादि हो सकता है। यदि यह आँखों के द्वारा जाना जाता हो तो लाल-पीले इत्यादि रंग में रंगा हुआ होगा। यदि यह कान से जाना जाता हो, तो वह कर्कश, मधुर इत्यादि आवाज होगी। परन्तु स्वयं लोक ने स्वीकार किया है कि जड़-पदार्थ इन्द्रियो से नहीं जाना जा सकता है, क्योंकि यह अज्ञात रहता है। फिर यदि जड़-पदार्थ इन्द्रियो के द्वारा ज्ञात भी हो, तो सवेदनाओं के समान परिवर्तनशील तथा क्षणभंगुर होगा। परन्तु जड़-पदार्थ को अपरिवर्तनशील, स्थायी तथा शाश्वत समझा जाता है। अतः जड़-पदार्थ प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। फिर यदि जड़-पदार्थ प्रत्यक्ष हो तो यह प्रत्यय होगा और प्रत्यय मानसिक है, इसलिए जड़-पदार्थ मन से परे स्वतन्त्र सत्ता न होकर वास्तव में मानसिक ही है।

यदि जड़-पदार्थ प्रत्यक्ष न हो तो यह अनुमित सत्ता होगी। अब यदि जड़-पदार्थ अनुमित हो तो यहाँ तर्क दिया जा सकता है कि यह प्रत्यक्षों के समान (Like) है। परन्तु यह तर्क निराधार होगा; क्योंकि जड़-पदार्थ और प्रत्यक्ष में कोई समानता नहीं है। प्रत्यक्ष परिवर्तनशील है, पर जड़-पदार्थ अपरिवर्तनशील समझा जाता है। फिर प्रत्यक्ष अनुभूत विषय हैं, पर जैसा लोक ने कहा है, जड़-पदार्थ अनुभूत विषय नहीं है। अतः, यदि जड़-पदार्थ प्रत्यक्षों की समानता पर अनुमित हो, तो यह युक्तिसंगत न होगा।

फिर यदि जड़-पदार्थ अनुमित हो तो कहा जाता है कि यह प्रत्यक्ष के समान तो नहीं है, पर यह प्रत्यक्षों का उत्पादक है। पर इस तर्क को भी हम स्वीकार नहीं कर सकते हैं। पहली बात है कि प्रत्यक्ष मानसिक है और जड़-पदार्थ को ठीक इसका विपरीत माना जाता है। ऐसी दशा में मन और जड़ के पारस्परिक सम्बन्ध को कैसे स्पष्ट किया जा सकता है? स्वयं लोक ने माना है कि मन और जड़ का सम्बन्ध बुद्धिगम्य (Intelligible) नहीं है। इसलिए जड़-पदार्थ को मानसिक प्रत्यक्ष का कारण या उत्पादक नहीं समझा जा सकता है, क्योंकि कारण-कार्य में समानता होनी चाहिए और इनके पारस्परिक सम्बन्ध को बुद्धिगम्य होना चाहिए। अपितु वर्कले अपने युग की विचारधारा के अनुसार जड़-पदार्थ को निष्क्रिय समझते थे। इसलिए उन्होंने जड़-पदार्थ को उत्पादक कारण नहीं माना है, क्योंकि केवल सक्रिय (Active) सत्ता ही उत्पादक हो सकती है। अतः, जड़-पदार्थ प्रत्यक्षों का अनुमित उत्पादक नहीं समझा जा सकता है।

यदि जड़-पदार्थ को उत्पादक नहीं समझा जा सकता है तो क्यों नहीं इसे प्रत्यक्षो का निमित्त कारण (Instrumental cause) ही मान लिया जाय ? 'Though matter may not be a cause ?' says Hylas, "Yet what hinders its being an instrument subservient to the supreme Agent in the production of our ideas ?" परन्तु ईश्वर के लिए निमित्त कारण की क्या आवश्यकता है ? वही पर निमित्त कारण की जरूरत पड़ जाती है जहाँ पर सकल्प-मात्र ने कार्य उत्पन्न न हो । परन्तु ईश्वर का सकल्प-मात्र (Mere will) किसी भी कार्य को उत्पन्न करने के लिए पर्याप्त है और इसलिए जड़-पदार्थ को प्रत्यक्ष के उत्पादन में निमित्त आधार मानना बेकार है ।

परन्तु, यदि जड़-पदार्थ न तो प्रत्यक्ष का उत्पादक हो और न यह उसका निमित्त कारण हो तो क्यों नहीं इसे प्रत्यक्ष-उत्पादन में प्रसंग-मात्र (Occasion) मान लिया जाय ? अवतक हमलोगो ने देखा है कि जड़-पदार्थ न तो सवेदित गुण है, न यह प्रत्यक्षो का कारण है और न प्रत्यक्षो के समान ही है । अतः, यह प्रत्यक्षो के उत्पादन में प्रसंग या अवसर-मात्र हो तो यह अज्ञात, निष्क्रिय, निर्गुण द्रव्य हो सकता है । परन्तु ऐसी दशा में बिना किसी गुण के द्रव्य को मानना उसी प्रकार दोषपूर्ण है जिस प्रकार से बिना द्रव्य के गुण की सत्ता को मानना अमान्य है । फिर, इस प्रकार के अज्ञात, निर्गुण और निष्क्रिय द्रव्य को शून्य के सिवा और क्या समझा जा सकता है ? पुनः, जड़-पदार्थ का प्रत्यक्ष-उत्पादन में प्रसंग-मात्र से क्या अर्थ लगाया जा सकता है ? शून्य-सम निष्क्रिय जड़-पदार्थ न तो निमित्त आधार ही हो सकता है और न किसी भी कार्य के उत्पादन में इसके पहले या बाद या साथ-ही-साथ पाया जा सकता है । इसलिए जड़-पदार्थ को प्रत्यक्ष-उत्पादन में प्रसंग भी नहीं माना जा सकता है ।

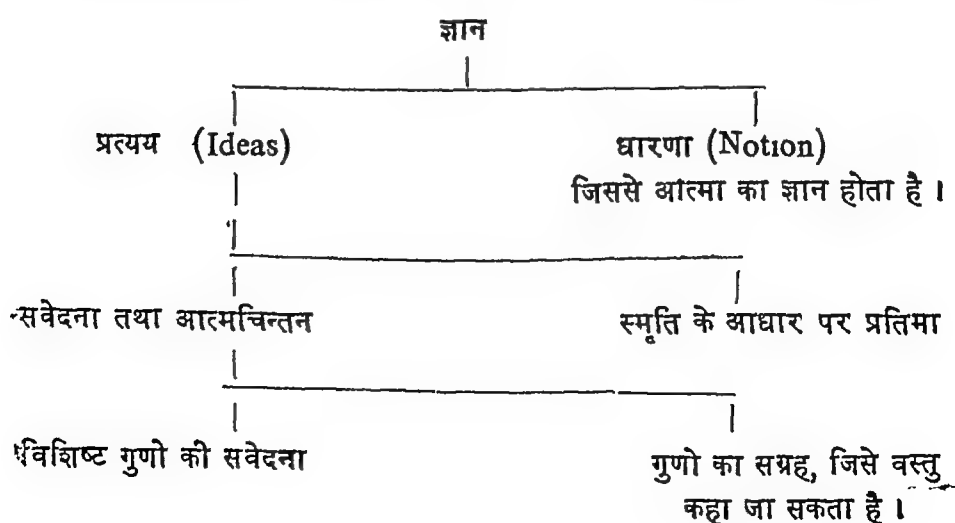
अतः, हम इस निष्कर्ष पर आते कि हैं जड़-पदार्थ को किसी भी प्रकार से अनुमित नहीं समझा जा सकता है । तो क्या इसे किसी भी प्रकार से उपयोगी धारणा समझा जा सकता है ? अब अज्ञात, निर्गुण एवं निष्क्रिय पदार्थ की धारणा से किस प्रकार का सैद्धान्तिक (Theoretical), बौद्धिक तथा व्यावहारिक लाभ सम्भव है ? यह शून्यवत् धारणा है जिसमें अमूर्त-बोधित प्रत्यय का दोष चरम सीमा में देखा जाता है । फिर यदि मान लें कि गुणों को आलम्बन (Support) चाहिए और इसलिए अज्ञात जड़-पदार्थ को गुणों का आश्रय माना जाय तो इसमें अपरिमित प्रत्यागमन (Regressus ad infinitum) या अनवस्था का दोष आ जाता है । यदि गुणों को आश्रय चाहिए और यह आश्रय जड़-पदार्थ हो, तो फिर इस जड़-पदार्थ को भी आश्रय चाहिए और इसके आश्रय को भी आश्रय चाहिए, इत्यादि । अतः जड़-पदार्थ की धारणा से किसी भी प्रकार का युक्तिसंगत सैद्धान्तिक लाभ नहीं मिलता है ।

फिर जड़-पदार्थ की धारणा से व्यावहारिक लाभ न होकर केवल हानि की-

ही सभावना होती है। जड़-पदार्थ को शाश्वत समझ लेने पर ईश्वरीय सत्ता की अक्षुण्णता में कमी आ जाती है। साथ ही यह भी धारणा होने लगती है कि विश्व की समस्त घटनाएँ जड़-पदार्थ से ही संचालित होती हैं। इस प्रकार के जड़वाद को स्वीकार कर लेने से नास्तिकवाद फैलता है और व्यक्तियों की ईश्वर में आस्था शिथिल पड़ जाती है। परन्तु ईश्वर सभी प्रकाश और कल्याण का स्रोत है और ईश्वर से विमुख होकर मानव अधकारमय पाप में फँस जायगा। अतः, जड़-पदार्थ को मान लेने पर धार्मिक तथा नैतिक पतन की पूरी सभावना रहती है। फिर यदि जड़ हो तो इसका सम्बन्ध मन या आत्मा से किस प्रकार का हो सकता है? देकार्त, स्पिनोजा, लाइबनिट्स तथा लॉक के विचारों से स्पष्ट हो जाता है कि इस प्रकार की पेचीदी समस्या का समाधान होना कठिन हो जाता है। तो क्यों नहीं जड़-पदार्थ की धारणा को ही छोड़ दिया जाय, जिससे इस प्रकार की समस्या ही हमारे सामने न आवे? अन्त में, यदि जड़-पदार्थ हो भी, तो यह अज्ञात रहता है और इसलिए जड़-पदार्थ की धारणा स्वीकार कर लेने से अज्ञेयवाद तथा सशयवाद (Scepticism) को अपनाना पड़ता है, जिसे दर्शन में सतोषजनक नहीं माना जा सकता है। इसलिए हमें जड़-पदार्थ की धारणा को छोड़कर अनुभूत विषय को अपनाना चाहिए और अनुभूत विषय आत्मा और उसके प्रत्यय हैं। पर आत्मा और उसके प्रत्यय आध्यात्मिक सत्ताएँ हैं। अतः, अध्यात्मवाद एकमात्र युक्तिसंगत सिद्धान्त है।

बर्कले की ज्ञान-मीमांसा

बर्कले की ज्ञान-मीमांसा, लॉक के अनुभववाद पर आधारित है। इस ज्ञान-मीमांसा की मुख्य बातों को निम्नलिखित रीति से स्पष्ट किया जा सकता है:



यहाँ बर्कले ने प्रतिमा और प्रत्यय के बीच भेद किया है। प्रतिमाएँ सवेदनाओं की अपेक्षा क्षीण हुआ करती है। फिर सवेदनाओं में सामंजस्य, व्यवस्था तथा स्थिरता पायी जाती है, परन्तु प्रतिमा अग्रवस्थित तथा क्षणभंगुर होती है। अर्थात्, सवेदनाओं में वाध्यता होती है, जिसके कारण हम चाहें या न चाहें, हमें उस ओर ध्यानस्थ रहना पड़ता है। परन्तु प्रतिमाएँ हमारी इच्छाओं के अनुसार आनी-जाती रहती हैं। बर्कले के द्वारा किया गया भेद आधुनिक मनोविज्ञान में मही नहीं उतरता है, क्योंकि प्रतिमा-दर्शन (Eidetic imagery) में इनकी सजीवता (Liveliness) पायी जाती है कि इसे सवेदनाओं के समान ही प्रवल समझना चाहिए। फिर भ्रम (Delusion) में जो प्रतिमाएँ देखने में आती हैं, वे हमारे इच्छाओं पर निर्भर नहीं रहती हैं। फिर भी बर्कले का किया गया भेद साधारणतया सही ही समझा जायगा।

बर्कले के अनुसार प्रत्यय हमें साक्षात् रूप में प्राप्त होते हैं और उनके ग्रहण करने में हमारा मन निष्क्रिय माना गया है। लॉक तो मानते थे कि सरल प्रत्ययों के प्राप्त करने में हमारा मन निष्क्रिय रहता है, पर यौगिक तथा मिश्रित प्रत्ययों की रचना में मन सक्रिय होता है। परन्तु बर्कले के अनुसार, वस्तु को जिसे सरल प्रत्ययों का संग्रह समझा जाता है, हम साक्षात् रीति से निष्क्रिय भाँति से प्राप्त करते हैं। लेकिन आयुवृद्धि के साथ बर्कले को मन की रचनात्मक प्रक्रिया को स्वीकार करना ही पड़ा। बात यह है कि वस्तुओं की सवेदनाएँ भिन्न-भिन्न हुआ करती हैं, पर वस्तुओं को हम स्थायी तथा बहुत अंश में एकरूप में स्वीकार करते हैं। यह एकरूपता (Sameness) मन की रचनात्मक प्रक्रिया से सम्भव होती है। यही कारण है कि बर्कले ने 'Dialogues' में लिखा है "Strictly speaking, Hylas, we do not see the same object that we feel therefore . . . men combine together several ideas apprehended by diverse senses or by the same sense at different times"¹

परन्तु बर्कले की ज्ञान-मीमांसा की सबसे अधिक विशेषता प्रत्यय-सिद्धान्त में है। साधारणतया प्रत्यक्ष अर्थात् वस्तुबोध (Perception) के विश्लेषण में तीन अंग माने जाते हैं, अर्थात् (क) द्रष्टा (Perceiver or percipient), (ख) बाह्य वस्तु और (ग) प्रत्यक्ष या इन्द्रिय-सवेदना। परन्तु बर्कले के अनुसार जड़-पदार्थ या वस्तु ही नहीं, इसलिए इनके 'प्रत्यक्ष' में (क) और (ग) के ही दो अंग सम्भव हो सकते हैं। पर क्या (ख) अंग की अवहेलना की जा सकती है ?

बर्कले अपने मत का पुष्ट करने के लिए जनसाधारण-बुद्धि (common-sense) की दुहाई दिया करते थे। परन्तु जनसाधारण प्रत्यक्ष को वस्तु नहीं मानता है। उनके अनुसार सवेदित गुण बराबर वस्तु की ओर संकेत करते हैं, पर वे स्वयं

वस्तु नहीं होते हैं। जैसे, यदि हम मोटर के भोपू की आवाज सुनें तो इसको ही हम न तो भोपू समझते हैं और न इसे मोटर ही समझते हैं। आवाज केवल भोपू, मोटर इत्यादि वस्तुओं का संकेत करती है। अतः, प्रत्यक्ष स्वयं वस्तु नहीं है, परन्तु बर्कले ने बाह्य वस्तु की अवहेलना करके प्रत्यक्ष को वस्तु मान लिया है। आगे चलकर हम देखेंगे कि बर्कले ने अपने प्रत्यक्ष-सिद्धान्त को थोड़ा सुधारा है। उन्होंने अपनी प्रौढावस्था में स्वीकार किया है कि प्रत्यक्ष स्वयं वस्तु नहीं है। जिसका हमें प्रत्यक्ष होता है, वह ईश्वर के मन में आदिरूपीय प्रत्यय (archetypal idea) है। पर यह मत प्लेटोवाद हो जायगा न कि लॉकीय अनुभववाद। आदिरूपीय प्रत्यय के मान लेने पर बर्कले की ज्ञान-मीमांसा में बहुत बड़ा अन्तर चला आता है, पर बर्कले ने अपनी पुरानी ज्ञान-मीमांसा को ज्यों-का-त्यों रख छोड़ा है और इस पुराने रूप में बर्कले की ज्ञान-मीमांसा सर्वथा दोषपूर्ण है, क्योंकि इसके अनुसार प्रत्यक्ष ही वस्तु है।

आत्म-ज्ञान

बार-बार बर्कले ने बताया है कि आत्मा स्वयं प्रत्यक्ष नहीं है, पर हमें आत्मा के सम्बन्ध में धारणा (Notion) ही सम्भव हो सकती है, so far I can see, the words *will, soul, spirit*, do not stand for different ideas, or in truth, for any idea at all, but for something which is very different from ideas, and which, being an Agent, cannot be like unto, or represented by, any idea whatsoever.”¹ बर्कले को यहाँ ‘notion’ शब्द को इसलिए काम में लाना पड़ा कि यदि आत्मा भी प्रत्यक्ष हो तो यह क्षणभंगुर, परिवर्तनशील प्रत्यक्ष के समान क्षणिक सत्ता हो जायगी। बर्कले ने इस बात पर ध्यान दिया है कि आत्मा को क्षणिक प्रत्यक्षों का प्रवाह-मात्र न समझा जाय।² हम देखेंगे कि ह्यूम ने आत्मा को नित्य-नूतन तथा क्षणभंगुर प्रत्यक्षों का अविच्छिन्न प्रवाह समझा है। परन्तु आत्मा को प्रत्यक्षों का प्रवाह-मात्र समझ लेने से कोई स्थायी तत्त्व नहीं बचता है। और, बिना किसी स्थायी ज्ञान को स्वीकार किये ज्ञान-मीमांसा की व्याख्या नहीं हो सकती है। अतः, ह्यूम के भावी सशयवाद से बचने के लिए, बर्कले ने आत्मा को प्रत्यक्ष नहीं माना है।

अब यदि आत्मा का हमें प्रत्यक्ष नहीं होता है तो हम इसे किस प्रकार से जानते हैं? बर्कले ने बताया है कि हम आत्मा को ‘नोशन’ के आधार पर जानते हैं। अब प्रश्न उठता है कि नोशन³ क्या है और यह प्रत्यक्ष से किस भाँति भिन्न है?

1. Principle II Sec 27, फिर देखें Sec. 140, 142

2. देखें Dialogues I, 449—51

3. अंग्रेजी में idea और notion में कोई भेद नहीं है। इसलिए हिन्दी में ‘नोशन’ शब्द का अनुवाद ‘सामान्य प्रत्यय’ किया जा सकता है। पर भाषा को सुबोध बनाने के लिए नोशन शब्द को ही काम में लाया गया है।

यहाँ बर्कले को चाहिए था कि वे 'नोशन' पद को ध्यानाधीन करके । उन्होंने ऐसा नहीं किया है । सिर्फ उन्होंने बताया है कि नोशन का विषय है—(१) आत्मा, (२) मानसिक प्रक्रियाएँ और (३) उनके बीच या प्रत्ययों के बीच का सम्बन्ध (Relation) ।

सरजेण्ट (Sergeant) के अनुसार, बर्कले ने प्रत्यय और नोशन के बीच इस प्रकार भेद किया है—(१) प्रत्यक्ष संवेद्य (Sensible) है, पर नोशन बौद्धिक प्रक्रिया का परिणाम है । (२) फिर प्रत्यक्षों से विविष्टों (Particulars) का ज्ञान मिलता है, पर नोशन में सार्वभौमिकता (Universality) का ज्ञान मिलता है । (३) पुनः प्रत्यक्ष, मानव और पशु में एक समान होता है, परन्तु नोशन केवल मानवों में ही सम्भव होता है ।

वात यह है कि बर्कले के युग का जड़वाद विज्ञानों पर आधारित था और विज्ञानों में सामान्य प्रत्ययों (Concepts) की प्रधानता पायी जाती है । अब, जड़वाद के जड़ विज्ञान के विरुद्ध आवाज उठाकर बर्कले ने सामान्य प्रत्ययों का खंडन करके माना है कि ज्ञान संवेदनात्मक (Sensationistic) ही हो सकता है । परन्तु संवेदनात्मकता को स्वीकार करने पर आत्मा प्रत्यक्षों का प्रवाह-मान हो जाती है और इस पक्ष को बचाने के लिए उन्होंने इसे प्रत्यक्षों से एकदम भिन्न माना है ।

"Spirits and ideas are things so wholly different, that when we say 'they exist', 'they are known' or the like, these words must not be thought to signify anything common to both natures ² ।" जितना ही

अधिक विचार उन्होंने आत्मा के प्रति किया है उतना ही अधिक उन्हें प्रत्यक्षों और नोशन में भेद मालूम दिया । आगे चलकर उन्होंने प्लेटो की रचनाओं का अच्छा अध्ययन किया और प्लेटो तथा वैज्ञानिक परम्परा के प्रभाव में आकर उन्हें बुद्धि और संवेदना के बीच प्राकारिक अन्तर मालूम पड़ा । अन्त में अपने पहले के संवेदनावाद के विपरीत उन्होंने सामान्य प्रत्ययों को ही प्रधानता दी है । अपने अन्तिम काल में उनकी उक्तियों में प्लेटोवाद के साथ काण्टीय विचारों की पूर्व-च्छाया दिखलायी देती है ।

"Strictly the sense knows nothing . As understanding perceiveth not, that is, doth not hear, or see, or feel, so sense knoweth not, and although the mind may use both sense and fancy, as means whereby to arrive at knowledge, yet sense or soul, so far forth as sensitive, knoweth nothing " (Siris III 271) । इससे पता चलता है कि बर्कले को ही अपना संवेदनावाद पसन्द नहीं हुआ था और यदि वे अपने विचारों का नये सिरे से निर्माण करते तो वे लॉकीय अनुभववाद को न अपनाकर प्लेटोवाद ही को अपनाते । वात यह है कि बर्कले प्रत्ययवादी तथा अव्यात्मवादी थे और अव्यात्मवाद, संवेदनावाद

(Sensationalism) पर आधारित नहीं हो सकता है। यही कारण है कि प्रीठावस्था के साथ उन्हें संवेदनावाद फीका मालूम देने लगा। पर चूँकि उनका लक्ष्य अपने विचारों के निष्कर्ष से था, न कि युक्तियों के माध्यम से, इसलिए उन्होंने संवेदनावाद पर आधारित युक्तियों के माध्यम को बदलना न चाहा।

वर्कले के अनुसार तीन प्रकार की आत्माएँ (spirits) हैं, अर्थात् (क) मैं, (ख) मुझे छोड़कर अन्य आत्माएँ जो मेरे समान ही सीमित या परिमित हैं, और (ग) अपरिमित ईश्वर। आत्माओं का सार उनकी सक्रियता (Activity) में देखा जाता है। मैं अपनी सत्ता को सहज प्रत्यक्ष (intuition) के आधार पर जानता हूँ। मैं सक्रियता को दो बातों में देखता हूँ। पहली बात यह है कि मैं जब चाहूँ, किसी प्रतिमा को अपने मन-पटल पर ला सकता हूँ; और दूसरी बात है कि मैं अपने सकल्प (Will) के अनुसार अपने शरीर के अंगों को हिला-डुला सकता हूँ।

अपने को छोड़कर अन्य सीमित आत्माओं को मैं साक्षात् रीति से न जानकर, साम्यानुमान (Analogy) ही के आधार पर जान सकता हूँ। मैं देखता हूँ कि अन्य आत्माएँ भी मेरे ही समान क्रियाओं का सम्पादन करती हैं तो मैं अनुमान लगाता हूँ कि वे भी मेरे ही समान आध्यात्मिक हैं। जैसे, मैं अपने सकल्प के अनुसार शारीरिक अंगों के द्वारा मेज बनाता हूँ और जब मैं पाता हूँ कि मेरी मेज के समान दूसरी भी मेज बनी हुई है तो मैं अनुमान करता हूँ कि वह दूसरी मेज भी मेरे समान सकल्प रखनेवाली आत्मा से बनायी गयी होगी।

पाश्चात्य दर्शन में अधिकांश विचारकों ने अन्य आत्माओं की सत्ता को साम्यानुमान पर आधारित समझा है। परन्तु समसामयिक शामुएल अलेक्जेंडर¹ और काफका ऐसे गेस्टाल्टवादियों² का कहना है कि अन्य आत्माओं को हम साक्षात् प्रत्यक्ष के आधार पर जानते हैं। आगे चलकर हम देखेंगे कि अन्य आत्माओं को अनुमित मान लेने में कठिनाई आ जाती है।

असीम ईश्वर को हम निम्नलिखित रीति से जानते हैं। (१) मेरे अन्दर अनेक 'भावनाएँ' या प्रत्यक्ष उत्पन्न होते हैं, जिनपर मेरा कोई अधिकार नहीं है। तो ये प्रत्यक्ष किस प्रकार से उत्पन्न होते हैं, अर्थात् इनका क्या उत्पादक हो सकता है? चाहे यह उत्पादक (अ) जड़-पदार्थ होगा, या (ब) अन्य प्रत्यक्ष ही होंगे, या (स) सीमित या असीमित आत्मा होगी। अब जड़-पदार्थ और अन्य प्रत्यक्ष निष्क्रिय ही हैं और ये मेरे अन्दर के प्रत्यक्ष-प्रवाह के सक्रिय उत्पादक नहीं हो सकते हैं। तब आत्माओं से ही ये प्रत्यक्ष उत्पन्न किये जा सकते हैं। परन्तु सीमित आत्माओं की रचनाओं में इतनी स्थिरता और व्यापकता नहीं आ सकती है। फिर नदी, पहाड़,

1. Space, Time and Deity, Vol. II p 31

2. Koffka, K: 'Principles of Gestalt Psychology', Chap VIII.

भूकम्प इत्यादि ऐसे प्रत्यक्ष हैं, जो सभी सीमित आत्माओं की इच्छाओं से परे और स्वतन्त्र दीखते हैं। इसलिए ईश्वर ही वास्तव में सभी प्रत्यक्षों की उत्पादक शक्ति है। हमारा यह विश्वास सृष्टि के सौन्दर्य, उसकी विशालता, पूर्णता तथा आश्चर्यजनक सामंजस्य को देखकर और भी अधिक जम जाता है। यदि हम अन्य सीमित आत्माओं की सत्ता को उनके क्षीण तथा क्षणभंगुर प्रत्यक्षों के आधार पर अनुमित करते हैं, तो ईश्वर की सत्ता को तो हमें बड़ी आसानी से जानना चाहिए, क्योंकि वह प्रबल, स्थायी, व्यवस्थित प्रत्यक्षों को हमारे अन्दर हर समय उत्पन्न करता रहता है। *"And after the same manner we see God, all the difference is that, whereas some one finite and narrow assemblage of ideas denotes a particular human mind whithersoever we direct our view, we do at all time and in all places perceive manifest tokens of the Divinity—we see everything hear, feel, or anywise perceive by sense, being a sign or effect of the power of God, . . ."* (Principles II 148)

चूँकि वर्कले केवल ईश्वर ही को सभी प्रत्यक्षों का उत्पादक मानते हैं, इसलिए वे बाह्य जगत् में किसी भी वस्तु को दूसरी वस्तु का कारण नहीं मानते हैं। उनके अनुसार एक प्रत्यक्ष दूसरे प्रत्यक्ष का उत्पादक नहीं है, पर एक प्रत्यक्ष के रहने का चिह्न-मात्र है। *"The fire which I see is not the cause of the pains I suffer upon approaching it, but the mark that forewarns me of it"* (Principles II 65) अतः ह्यूम की भाँति, वर्कले भी जगत् में कारण-कार्य के सम्बन्ध को वस्तुगत नहीं पाते हैं। ईश्वर ही ने प्रत्यक्षों के बीच स्थायी तथा समरूप व्यवस्था उत्पन्न की है। इसलिए प्राकृतिक नियम ईश्वर की स्वतन्त्र इच्छा पर निर्भर करते हैं, पर इसमें मनमानी नहीं है। ईश्वर का विधान स्थायी है ताकि हम प्रत्यक्षों की भाषा सीखकर इनके अनुसार कार्य करें। फिर प्राकृतिक नियमों को खोजकर उनकी नकल करें और यन्त्रों की रचना कर अपने जीवन को सुखी कर सकें।¹

वर्कले आत्मवादी थे और इसमें उनका विश्वास इतना दृढ़ था कि उन्होंने आत्माओं के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए विवेक चेष्टा नहीं की है। पर यदि हम उनकी बतायी उक्तियाँ पर ध्यान दें तो वे हमें सही नहीं जँचेंगी। वर्कले के अनुसार आत्म-ज्ञान महज प्रत्यक्ष (Intuition) के आधार पर होता है। परन्तु आगे चलकर ह्यूम तथा काण्ट की गम्भीर खोजों के अनुसार स्थायी अहमात्मा को हम अनुभव के आधार पर नहीं प्राप्त करते हैं। फिर अन्य आत्माओं को हम किस प्रकार से जान सकते हैं? वर्कले का कहना है कि हम अन्य सीमित आत्माओं को उनके द्वारा उत्पादित प्रत्यक्षों के आधार पर जानते हैं। परन्तु ये उत्पादित प्रत्यक्ष, अन्य प्रत्यक्षों के

समान निष्क्रिय हैं। तो निष्क्रिय उत्पादित प्रत्यक्षो के आधार पर सक्रिय आत्माओ की सत्ता को कैसे प्रमाणित कर सकते हैं? अब यदि प्रत्यक्षो के आधार पर अनुभूत जड पदार्थ की सत्ता प्रमाणित नहीं हो सकती है, तो इसी युक्ति के आधार पर अन्य सीमित आत्माओ की सत्ता, साक्षात् प्रत्यक्ष पर न आधारित रहने के कारण, सिद्ध नहीं की जा सकती है। यही तर्क ईश्वर की सत्ता में भी लागू होता है। ईश्वर का अस्तित्व भी उत्पादित प्रत्यक्षो पर आधारित है, और चूँकि ये उत्पादित प्रत्यक्ष निष्क्रिय हैं, इसलिए ठीक इसके विपरीत सारगुण वाले सक्रिय ईश्वर की सत्ता प्रमाणित नहीं हो पाती है। स्वयं बर्कले ने बताया है कि ईश्वर की सत्ता और उसका ज्ञान मानव सत्ता और ज्ञान से भिन्न है।¹ इस दशा में ईश्वर की सत्ता मानव-प्रत्यक्ष के आधार पर और भी कम युक्तिसंगत हो जाती है। यहाँ पर ईश्वर की आत्मा अपरिमित और अनूठी है और इस प्रकार की आत्मा हमें कभी भी प्रत्यक्ष नहीं होती है। अतः, इस प्रकार की आत्मा की सत्ता अनुमेय भी नहीं हो सकती है।

बर्कले का अध्यात्मवाद तथा प्रत्ययवाद

अध्यात्मवाद के अनुसार आत्मा ही परम सत्ता है। चूँकि बर्कले के अनुसार आत्मा और उसके प्रत्यक्ष ही एकमात्र सत्ताएँ हैं, इसलिए बर्कले के दर्शन को अध्यात्मवाद कहा जा सकता है। परन्तु, इस अध्यात्मवाद की जड *esse est percipi* के सिद्धान्त पर आधारित है। इसलिए इसे प्रत्ययवाद (Idealism) भी कहा जा सकता है। प्रत्ययवाद के अनुसार परम सत्ता वह है, जिसे युक्तिसंगत मानसिक विचारों की राशि कहा जा सकता है। अब बर्कले का कहना है कि समस्त विश्व प्रत्यय है और इस दृष्टिकोण से इसे प्रत्ययवाद कहा जा सकता है।

यदि सभी कुछ प्रत्यय हो और प्रत्यय से बर्कले का अर्थ वस्तुबोध (Perception) हो तो यहाँ आपत्ति की जा सकती है कि सभी वस्तुओं को प्रत्यय मानकर बर्कले ने जगत् को काल्पनिक बना दिया है। परन्तु इस आपत्ति का समाधान करते हुए बर्कले ने बताया है कि सभी वस्तुओं को प्रत्यक्ष मान लेने पर भी वास्तविकता (Reality) और कल्पना (Imaginary) का भेद रह जाता है। वास्तविक जगत् वह है, जिसमें स्थायी, व्यवस्थित तथा नियमानुकूल प्रत्यक्ष हो, और कल्पना वह है, जिसमें अनिश्चित, क्षणिक तथा असम्बद्ध प्रत्यक्ष हो। जब कहा जाता है कि सभी वस्तुएँ प्रत्यक्ष हैं, तब इससे इसी बात पर जोर दिया जाता है कि वही वास्तविकता है, जो हमें पूर्णतया अनुभूत हो। यदि हम अनुभूत को वास्तविक मान लें, तो यही पर कल्पना का पूरा स्थान देखने में आयेगा। अतः, सभी वस्तुओं को प्रत्यक्ष मानने से वास्तविकता की पूरी सुरक्षा होती है।

लेकिन दूसरी विशेष आपत्ति की जा सकती है कि प्रत्यक्ष मन में रहते हैं और यदि सभी वस्तुएँ प्रत्यक्ष हो तो सभी वस्तुएँ मन की आन्तरिक दशाएँ हो जायेंगी। पर यथार्थ में हमें वस्तुएँ मन के परे और बाहर दीखती हैं, तो क्या वास्तव में वस्तुएँ मन के बाहर नहीं हैं? इस आपत्ति का समाधान करते हुए बर्कले बताते हैं कि प्रत्यक्ष मन में अवश्य है, पर ये काल्पनिक न होकर वास्तविक हैं और इस अर्थ में वस्तुएँ मानव-मन से परे, स्वतन्त्र और बाहर हैं। जब हम वस्तुओं को मन के प्रत्यक्ष बताते हैं तब यहाँ इससे इतना ही बोध होता है कि कोई भी प्रत्यक्ष मन के चिन्तन का विषय (Object) है, न कि यह मन का गुण (Attribute) या धर्म है, और न यह कि प्रत्यक्ष होने के नाते वस्तुएँ मन में उसी प्रकार रहती हैं जिस प्रकार वस्त्र बक्से के अन्दर होते हैं। प्रत्यक्ष और मन में ज्ञेय, ज्ञाता का सम्बन्ध है। अब यह स्पष्ट है कि ज्ञेय, ज्ञाता से परे है और इस तरह वस्तुएँ भी मन से परे, स्वतन्त्र और बाहर हैं। अब निम्नलिखित रूप से हम वस्तुओं के बाहरीपन (Externality) को समझ सकते हैं :

(१) पहली बात है कि वस्तुएँ मन के इस अर्थ में बाहर या परे हैं कि ये मन के विषय या ज्ञेय पदार्थ हैं, जिन्हें मानव ज्ञाता जानने की कोशिश करता है। इस दृष्टिकोण से बर्कले वस्तुओं को आन्तरीकृत (Internalised) न करके वास्तव में प्रत्यक्षों का बाह्यीकरण (Externalisation) करते हैं। "I am not for changing things into ideas but rather ideas into things." (Dialogues 1, P 463)

(२) फिर वस्तुएँ इस मानी में बाहर हैं कि वे व्यक्तियों की इच्छा पर निर्भर नहीं रहती हैं। यदि हम प्रकाश में अपनी आँखों को खोलें तो हम चाहें या न चाहें, जिस वस्तु का जो भी रंग होगा वह हमें सवेदित होगा। उसी प्रकार से ताप, ठंड, आवाज इत्यादि हमारी इच्छाओं पर निर्भर न रहने के कारण प्रत्यक्ष स्वतन्त्र तथा बाहर कहे जाते हैं।

(३) फिर वस्तु को इसलिए भी बाहर कहा जाता है कि वह किसी एक व्यक्ति के ही प्रत्यक्ष पर निर्भर नहीं रहती है। हो सकता है कि कोई एक वस्तु किसी एक व्यक्ति विशिष्ट के मन में न हो, पर वह अन्य व्यक्तियों के मन में हो सकती है।

(४) पर विशेषतया वस्तुओं को व्यक्तियों के मन के बाहर इसलिए कहा जाता है कि वे ईश्वर के द्वारा उत्पादित की जाती हैं और प्रत्यक्षों का उत्पादक ईश्वर सभी सीमित आत्माओं और उनके मन से परे है, और इसलिए सभी वस्तुएँ मानव-मन से परे, स्वतन्त्र और बाहर हैं।

(५) शायद जिन वस्तुओं को मानव, प्रत्यक्ष के रूप में ग्रहण करता है वे गौण हैं, क्योंकि उनका आदिरूप (archetypes) ईश्वर के मन में रहता है। अब चूँकि

वस्तुओं का आदिरूप मानवों से बाहर और स्वतन्त्र है, इसलिए यथार्थ में वस्तुएँ हमारे मन से बाहर हैं।

यदि प्रत्यय ही वस्तु है तो क्या हम प्रत्यय ही पीते और खाने हैं ? वास्तव में बात यही है, पर कहने की शैली मुहावरेदार होनी चाहिए। इसलिए हमें आम जनता की भाषा में बोलना चाहिए, पर हमारे विचारों की शैली पंडित की होनी चाहिए। पर यदि प्रत्यक्ष क्षणभंगुर, परिवर्तनशील तथा अस्थायी हो, तो वस्तुएँ भी क्षणिक और अस्थायी ठहरेंगी। इस आपत्ति का समाधान करते हुए बर्कले बताते हैं, कि प्रत्यक्ष वस्तु हैं, पर प्रश्न उठता है कि किसका प्रत्यक्ष ? एक ही समय और एक ही व्यक्ति के प्रत्यक्ष को वस्तु नहीं कहा जा सकता है। ऐसा प्रत्यक्ष, जिसके हर समय होने की सम्भावना हो वही वस्तु होगा, अर्थात् जिस प्रत्यक्ष के होने की स्थायी सम्भावना (Permanent possibility) हो, वही वस्तु होगा। फिर हो सकता है कि यदि एक ही व्यक्ति में कोई अमुक प्रत्यक्ष न हो तो यह अन्य व्यक्तियों के मन में हो सकता है। जैसे, इस समय मैं घर से बाहर चला जाऊँ, तो अपने घर की मेज मैं नहीं देख पाऊँगा। फिर भी यह मेज अन्य व्यक्तियों की प्रतीति में हो सकती है। इसलिए अन्य व्यक्तियों के मन में रहनेवाले प्रत्यक्ष को वस्तु कहा जा सकता है और इस प्रकार से प्रत्यक्ष क्षणभंगुर और इतना अस्थायी नहीं दीख पड़ेगा। परन्तु सीमित आत्माओं की चेतना सभी वस्तुओं को जारी रखने में असमर्थ हो सकती है और इसलिए वास्तव में प्रत्यक्ष, जिसे हम वस्तु समझते हैं वे ईश्वर के स्थायी, शाश्वत तथा सर्वकालीन मन में विराजते हैं और इस दृष्टिकोण से प्रत्यक्ष स्थायी, शाश्वत और व्यवस्थित रहते हैं और इसी प्रकार के प्रत्यक्ष को हम वस्तु कह सकते हैं। अन्त में बर्कले के अनुसार प्रत्यक्ष ईश्वर के मन में आदिरूप (Archetypes) की दशा में रहते हैं, जिनकी-मानव मन नकल करता है। अतः, बर्कले का संवेदनावाद प्लेटो के प्रत्ययवाद में परिणत हो जाता है।

यदि हम बर्कले की युक्तियों पर ध्यान दें तो स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्यक्ष वस्तु है, पर ये ईश्वर के मन के आदिरूपात्मक प्रत्यय हैं। इस तरह ईश्वर की शरण लेने पर ही बर्कले सिद्ध कर पाये हैं कि वस्तु का सार या तत्त्व उसके प्रत्यक्ष पर निर्भर करता है। पर बर्कले ने मानव-प्रत्यक्ष अथवा संवेदनावाद से ही अपने प्रत्ययवाद को प्रारम्भ किया था और अब हम इस निष्कर्ष पर आये हैं कि मानव-प्रत्यक्ष नहीं, पर ईश्वरीय प्रत्यय ही वस्तुओं का सार या तत्त्व है। पर क्या मानव और ईश्वरीय प्रत्यय एक समान हैं ? ईश्वर के प्रत्यक्ष उत्पादक सृष्ट्यात्मक (Creative) तथा स्थायी हैं, पर मानव-प्रत्यक्ष उनकी गौण प्रतिलिपि या नकल है, जो क्षीण, अस्थायी, अक्रमवद्ध तथा क्षणिक है। फिर ईश्वर को मानव के समान इन्द्रिय नहीं है, और मानव-प्रत्यक्ष इन्द्रियों पर आधारित रहते हैं। "God perceives nothing by sense as we

do . God knows or hath ideas but his ideas are not conveyed to him by senses as ours are " (Dialogues I 459) । ऐसी दशा में यदि हम मानव संवेदना को प्रत्यक्ष कहें तो ईश्वरीय ज्ञान को प्रत्यक्ष के नाम से नहीं पुकारा जा सकता है । अतः, ईश्वरीय और मानव प्रत्यक्ष में जातीय अथवा प्राकारिक अन्तर है । इस अवस्था में यदि ईश्वरीय प्रत्यक्ष वस्तु हो तो मानव-प्रत्यक्षों को हम वस्तु नहीं कह सकते हैं । बर्कले ने ईश्वरीय प्रत्यक्षों को ही वस्तु कहा है, क्योंकि मानव प्रत्यक्षों के आधार पर वस्तुओं का बाहरपन तथा स्थायित्व नहीं स्पष्ट किया जा सकता है । पर क्या ईश्वरीय प्रत्यक्ष को वस्तु मान लेने से बर्कले के प्रत्ययवाद की रक्षा होती है ?

ईश्वरीय प्रत्यक्ष शाश्वत, कालातीत तथा शुद्ध आदिरूप में पाये जाते हैं, पर प्रश्न उठता है कि मानव इस प्रकार के इन्द्रियातीत (Non-sensible) प्रत्यक्षों को अपनी इन्द्रियों से कैसे जान सकते हैं ? जब भी कोई व्यक्ति ईश्वरीय प्रत्यक्षों को जानेगा तो वह मानवीय प्रत्यक्ष होगा, न कि ईश्वरीय, क्योंकि मानव, मानव-तल और मानव-मार्ग ही का अनुसरण कर सकता है । अतः यदि ईश्वरीय प्रत्यक्ष हो भी तो मानव ईश्वरीय प्रत्यक्ष को उनके आदिरूप में नहीं जान सकते हैं । इस रीति से यदि हम मान भी लें कि (esse) या वस्तु-सार उसके ईश्वरीय प्रत्यक्ष पर निर्भर करता है तो यह ऐसा प्रत्यक्ष है जो मानव-अनुभूति से परे है, और इसलिए बर्कले का प्रत्ययवाद संशयवाद में परिणत हो जाता है । अतः बर्कले के *esse est percipi* की आधार-शिला अछूरी और संशययुक्त हो जाती है ।

क्या बर्कले विषयीनिष्ठ (Subjective) प्रत्ययवादी थे ?

विषयीनिष्ठ (Subjective) और वस्तुनिष्ठ (Objective)—दो प्रकार के प्रत्ययवाद माने जाते हैं । विषयी और विषय, ज्ञान-प्रसंग में आते हैं । ज्ञान ज्ञेय और ज्ञाता के परस्पर संयोग से उत्पन्न होता है । वह ज्ञान जो ज्ञाता या विषयी पर ही आधारित हो, उसे विषयीनिष्ठ ज्ञान कहा जाता है । जैसे, लॉक के अनुसार गौण गुण विषयी पर आधारित रहता है । परन्तु वह ज्ञान जो ज्ञेय या विषय पर ही अवलम्बित हो विषयगत कहा जाता है । यहाँ ज्ञेय या विषय की सत्ता को ज्ञान की सत्ता से परे तथा स्वतन्त्र माना जाता है । लॉक के प्रसंग में हमने देखा है कि प्राथमिक गुण को विषयनिष्ठ कहा गया है ।

उस प्रत्ययवाद को विषयीनिष्ठ कहा जायगा, जिसके अनुसार प्रत्यय, ज्ञाता अथवा विषयी (subject, knower or perceiver) पर ही आधारित रहता है । सगत रूप से यदि कोई माने कि प्रत्यक्ष वस्तु है और प्रत्यक्ष विषयीनिष्ठ है, तो अन्य ज्ञाता भी किसी एक ही विषयी के प्रत्यक्ष हो जाते हैं और वह सिद्धान्त जिसके अनुसार सभी वस्तुएँ केवल एक व्यक्ति या ज्ञाता के प्रत्यक्ष मानी जाती हैं, एकात्मसत्तावाद

(Solipsism) कहा जाता है। दर्शन के इतिहास में किसी विचारक ने खुलकर एकात्मसत्तावाद को नहीं अपनाया है और निस्सन्देह बर्कले को एकात्मसत्तावादी नहीं कहा जा सकता है। पर क्या उन्हें विषयीनिष्ठ प्रत्ययवादी कहा जा सकता है? इस प्रश्न का उत्तर बर्कले के प्रत्यक्ष-सिद्धान्त पर निर्भर करता है। यदि वे प्रत्यक्ष को आत्मनिष्ठ या आत्मगत मानते हों तो वे विषयीनिष्ठ होंगे और यदि वे विषयी से परे प्रत्यक्षों की स्वतन्त्र सत्ता मानते हैं, तो साधारणतया उन्हें वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवादी कहना चाहिए।

हमलोगों ने पहले ही देखा है कि बर्कले के अनुसार प्रत्यक्ष आत्मनिष्ठ नहीं हैं। उन्होंने प्रत्यक्षों का बाह्यीकरण किया है, अर्थात् माना है कि व्यक्तियों से परे प्रत्यक्षों की सत्ता है। प्रत्यक्ष मन का विषय है, न कि मन का धर्म है। कल्पना से भिन्न वास्तविक प्रत्यक्ष व्यक्तियों अथवा ज्ञाताओं से परे हैं और वे स्थायी, शाश्वत तथा सुदृढ़ नियमों से जकड़े हुए हैं। फिर वे व्यक्तियों की इच्छाओं पर निर्भर नहीं रहते हैं। साथ-ही-साथ बर्कले यह भी मानते हैं कि उन्हें छोड़कर अन्य विषयी या ज्ञाता भी हैं। अन्त में, उनका कहना है कि वास्तव में सभी प्रत्यक्ष ईश्वर के शाश्वत तथा कालातीत मन में हैं और इसलिए मानवों के लिए सभी वैयक्तिक प्रत्यक्ष स्वतन्त्र, विषयीनिष्ठ तथा अतिव्यक्तिक (trans-subjective) हैं। अतः, साधारण अर्थ में बर्कले को वस्तुनिष्ठ (Objective) प्रत्ययवादी कहना चाहिए। परन्तु साधारण अर्थ से भिन्न विषयीगत प्रत्ययवाद का पारिभाषिक या विशेष अर्थ है और इस विशेष अर्थ में बर्कले को वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवादी नहीं कहा जा सकता है। हेगेल के प्रत्ययवाद को विषयगत प्रत्ययवाद का नमूना माना जाता है और इस विषयगत प्रत्ययवाद के तीन मुख्य लक्षण हैं, अर्थात् (१) इसमें ईश्वर और विश्व का अवियोज्य सम्बन्ध कहा जाता है, (२) वस्तुओं की सत्ता प्रत्यक्ष न होकर सामान्य प्रत्यय या धारणा (Concepts or categories) मानी जाती है, और (३) मानव तथा ईश्वरीय विचार में प्राकारिक अन्तर न मानकर केवल परिमाणगत ही अन्तर को स्वीकार किया जाता और इन तीनों लक्षणों में बर्कलीय प्रत्ययवाद हेगेलीय प्रत्ययवाद से भिन्न होने के कारण विषयगत न कहलाकर विषयीनिष्ठ समझा जाता है। अब हम इन तीनों लक्षणों की व्याख्या करके दिखलायेंगे कि बर्कले का प्रत्ययवाद विषयगत न होकर, विषयीगत कहलायगा।

हेगेल के अनुसार परम सत्ता एक निरपेक्ष (Absolute) प्रत्यय है जो विकासात्मक है। इसका विकासवाद (Thesis), प्रतिवाद (Anti-thesis) और युक्तिवाद या समन्वय (Synthesis) के साथ द्वन्द्वात्मक (Dialectical) रीति के अनुसार होता जाता है। इसी द्वन्द्वात्मक विधि के फलस्वरूप वर्तमान विश्व विकासात्मक रूप में है। इस निरपेक्ष प्रत्यय को ईश्वर भी कहा जा सकता है। अतः, ईश्वर के द्वारा विश्व की रचना होती जाती है। दूसरे शब्दों में ईश्वर और विश्व दोनों अवियोज्य

रीति से आवद्ध हैं। विश्व, ईश्वर का ही रूप है और दोनों का सम्बन्ध उसी प्रकार का है जिस प्रकार का सम्बन्ध चित्रकार का चित्र से या कवि का कविता से है। कवि उसी क्षण तक कवि है, जिस क्षण तक कविता करता रहता है और चित्रकार तभी तक चित्रकार है जबतक वह चित्र बनाता रहता है। उसी प्रकार से ईश्वर निरन्तर सृष्टिकर्ता के रूप में निरन्तर सृष्टि की रचना करता रहता है। विना चित्र के के चित्रकार, और विना कविता के कवि सम्भव नहीं हो सकता है। उसी तरह से विना सृष्टि के सृष्टिकर्ता ईश्वर भी सम्भव नहीं हो सकता है। अतः, यदि विना ईश्वर के विश्व सम्भव नहीं है, तो विना विश्व के ईश्वर भी सम्भव नहीं है। इसलिए हेगेलीय विषयगत प्रत्ययवाद के अनुसार ईश्वर और विश्व का पारस्परिक अवियोज्य (inseparable) सम्बन्ध है। परन्तु बर्कले के अनुसार विना ईश्वर के विश्व सम्भव नहीं है, पर विना विश्व के ईश्वर की सत्ता हो सकती है, क्योंकि विश्व का अस्तित्व ईश्वर की इच्छा पर निर्भर करता है और यदि ईश्वर की इच्छा विना विश्व के रहने की हो, तो यह सम्भव है। अब चूँकि बर्कले ईश्वर और विश्व के बीच अवियोज्य सम्बन्ध को स्वीकार नहीं करते हैं, इसलिए इनके प्रत्ययवाद को दार्शनिक अर्थ में वस्तुनिष्ठ नहीं कहा जा सकता है।

फिर हेगेलीय प्रत्ययवाद के अनुसार सवेदित प्रत्यक्ष को वास्तविक पदार्थ नहीं कहा जा सकता है। इसका कारण है कि एक ही चाँद की सवेदना भिन्न-भिन्न व्यक्तियों को भिन्न-भिन्न मालूम देती है। फिर एक ही व्यक्ति को भी भिन्न-भिन्न समय में चाँद की सवेदना भी भिन्न-भिन्न रहती है। इस अवस्था में यदि सवेदना को प्रत्यक्ष कहा जाय और प्रत्यक्ष को वस्तु कहा जाय तो किसी भी विषय में मतैक्य कैसे होगा? और यदि मतैक्य न हो तो ज्ञान की अतिव्यक्तिकता कैसे होगी? वास्तव में वस्तुनिष्ठता (Objectivity) वह है, जिसमें सभी ज्ञाता को एक ही विषय मालूम दे। इसलिए हेगेल के अनुसार सामान्य प्रत्यय अथवा मूलधारणाएँ (Categories) ही वस्तु हैं। देश, काल, कारण-कार्य इत्यादि मूलधारणाएँ हैं, जो सभी व्यक्तियों में एक रूप में पायी जाती है और इन्हीं मूलधारणाओं से वस्तुओं का वास्तविक ज्ञान बनता है। इसलिए हेगेल के अनुसार वही वास्तविक है, जो युक्तिसंगत और वही युक्ति-संगत है, जो वास्तविक भी है (Real is rational, and the rational is real)। अतः, बर्कले के प्रत्यय मनोवैज्ञानिक सवेदनाएँ हैं, परन्तु हेगेल के प्रत्यय विचारनिष्ठ मूल धारणाएँ हैं जिन्हें हम तार्किक सत्ताएँ कह सकते हैं। अतः, बर्कले के प्रत्ययवाद से सापेक्षता तथा विषयीनिष्ठता आ जाती है। विषयीनिष्ठता उसे कहा जाता है जो कुछ ही ज्ञाताओं को सत्य मालूम दे, पर जो सार्वभौमिक रूप से सभी ज्ञाताओं को सत्य न मालूम दे। परन्तु हेगेल के प्रत्यय सभी व्यक्तियों में समान होने के कारण सार्वभौमिक माने जाते हैं। इस दृष्टिकोण से भी बर्कले का प्रत्ययवाद विषयीनिष्ठ समझा जायगा।



DAVID HUME (1711 to 1776)

फिर बर्कले के अनुसार ईश्वरीय प्रत्यय वस्तुएँ हैं और उनके अनुसार ये मानव-प्रत्ययो से एकदम भिन्न हैं। परन्तु ऐसा मान लेने से अज्ञेयवाद तथा संशयवाद का स्थान रह जाता है। परन्तु हेगेल के अनुसार ईश्वरीय विचार और मानव-विचार में केवल परिमाण का ही अन्तर है। मानव ईश्वर ही की सीमित अभिव्यक्ति है और इसलिए मानव-विचार भी ईश्वरीय विचार की सीमित अभिव्यक्ति है। यह ठीक है कि ईश्वरीय विचार पूर्ण है और साकार अवस्था में पाये जाते हैं, परन्तु मानव-विचार, ईश्वर की तुलना में अधिक अमूर्त तथा अधूरे हैं। जितना ही अधिक मानव-विचारों में विकास आता जायगा और वे उन्नत और युक्तिपूर्ण होते जायेंगे उतने ही अधिक परिमाण में ईश्वरीय विचार के समीप पहुँचते जायेंगे।

अतः, बर्कले के प्रत्ययवाद को साधारणतया वस्तुनिष्ठ कहा जा सकता है, परन्तु दर्शन के इतिहास में 'वस्तुनिष्ठ प्रत्ययवाद' का विशेष अर्थ है और इस अर्थ में बर्कलीय प्रत्ययवाद को विषयीनिष्ठ मानना अधिक सगत होगा।

डेविड ह्यूम (१७११-१७७६ ई०)

आपका जन्म स्कॉटलैंड में २६ अप्रैल, १७११ ई० में हुआ था और आपका देहान्त २५ अगस्त, १७७६ को हो गया। आप ब्रिटिश समसामयिक विचारकों में अति प्रखर आलोचक माने जाते हैं और तार्किक अनुभववाद में आपका नाम बड़ी श्रद्धा से लिया जाता है। परन्तु यद्यपि ह्यूम को अ-बौद्धिकवादी (Anti-intellectualist) तथा प्रत्यक्षवादी (Positivist) कहा जा सकता है, तथापि आधुनिक दर्शन के इतिहास में आपके विचार को संशयवाद (Scepticism) माना गया है और इसी रूप में ह्यूम ने काण्ट को दार्शनिक निद्रा से जगाया था। हम आगे चलकर निर्णय करेंगे कि वास्तव में ह्यूम के दर्शन को क्या कहा जा सकता है, पर अब हम इनकी मुख्य कृतियों के आधार पर इनके मौलिक सिद्धान्तों की व्याख्या करेंगे।

डेविड ह्यूम दर्शन और इतिहास के विद्वान् थे और इनकी मुख्य रचनाएँ ये हैं : *Treatise of Human Nature* (1734-37), *Essays* (1741--42), *Enquiry concerning Human understanding* (17--48), *Enquiry into the principles of morals* (1751), *Natural history of Religion* (1757), *History of England* (1754--1762), इत्यादि।

ह्यूम के दर्शन की आधार-शिला या नींव

लॉक और बर्कले ने ज्ञान-मीमांसा के बीज-तत्त्व (Elements) को जानने के लिए मनोवैज्ञानिक विधि की मदद ली थी। ह्यूम भी उसी परम्परा को अपनाते हैं। परन्तु ये यथासम्भव लॉक, बर्कले के मूल को सरल और सगत बनाने की कोशिश करते हैं। ह्यूम के अनुसार ज्ञान की रचना में दो ही प्रकार के बीजतत्त्व पाये जाते

है, अर्थात् प्रत्यक्ष (Impression) और उसका प्रत्यय। प्रत्यय (Idea) से अर्थ है प्रत्यक्ष की प्रतिमा (Images) या उसकी नकल। सवेदनाओं को ह्यूम ने मुख्य माना है। आत्मचिन्तन, सवेदनाओं की नकल नहीं है, पर सवेदनाओं की तुलना में उसे गौण कहा जायगा।

प्रत्यक्ष को मूल तथा प्राथमिक बीजतत्त्व कहा गया है और प्रत्यय (Idea) को उसकी नकल बताया गया है। बिना अनुरूप प्रत्यक्ष के प्रत्यय सम्भव नहीं हो सकते हैं। अतः, प्रत्यक्ष पहले होता है, तब उसका प्रत्यय हो सकता है। जहाँ भी सरल प्रत्यय होगा वहाँ उसके अनुरूप अवश्य ही प्रत्यक्ष को भी रहना चाहिए। परन्तु हम सरल प्रत्ययों को जोड़कर यौगिक तथा मिश्रित प्रत्यय बना सकते हैं; जैसे, उड़नखटोला का प्रत्यय। अब मिश्रित प्रत्यय के लिए जरूरी नहीं है कि यह वास्तव में प्रत्यक्षों की नकल हो। फिर प्रत्यक्ष, प्रत्ययों की अपेक्षा सतेज, सजीव तथा प्रबल होते हैं और उनकी अपेक्षा प्रत्यय निस्तेज तथा क्षीण होते हैं।

लॉक ने माना था कि सवेदनाओं का उत्पादक कारण, जड़-जगत् को समझना चाहिए। बर्कले ने जड़-पदार्थ को अस्वीकार किया है, पर प्रत्ययों या सवेदनाओं को मानसिक माना है। ह्यूम ने बताया है कि सवेदनाएँ जिन्हें हम निश्चित रीति से जानते हैं, न तो भौतिक ही समझी जा सकती हैं और न मानसिक ही।* रसेल, मूर इत्यादि वर्तमानकालिक विचारकों के अनुसार, हम निश्चित तथा अनुभूत बीजतत्त्व को सवेदित वस्तु (Sense datum) कह सकते हैं। इन्हें हम तटस्थ वस्तु कह सकते हैं, जिनसे हम जड़ तथा मन, दोनों प्रकार के द्रव्यों की रचना कर सकते हैं।

ह्यूम का प्रसिद्ध सिद्धान्त है कि जहाँ भेद (Difference) किया जा सकता है, वहाँ पृथक्ता या पार्थक्य (Separation) भी अवश्य होता है (What is distinguishable, is separable)। इस सिद्धान्त के अनुसार सभी प्रत्यक्ष एक-दूसरे से अलग और पृथक् सरल अवयव के रूप में पाये जाते हैं। चूँकि सरल अवयव की अपनी स्वतन्त्र सत्ता है, और अणुओं को सरल, शाश्वत द्रव्य माना जाता है, इसलिए ह्यूम के सवेदनावाद को सवेदन अणुवाद भी कहा जाता है। चूँकि प्रत्यक्ष निरवयव सरल बीजतत्त्व (Elements) है, इसलिए किन्हीं भी दो सरल प्रत्यक्षों में आन्तरिक अथवा अनिवार्य सम्बन्ध नहीं हो सकता है। परन्तु बिना प्रत्ययों तथा प्रत्यक्षों के बीच सम्बन्ध स्थापित किये हुए ज्ञान सम्भव नहीं है। इसलिए ह्यूम ने माना है कि प्रत्यक्षों तथा प्रत्ययों के बीच आन्तरिक सम्बन्ध न होकर बाह्य सम्बन्ध सम्भव है।

* यहाँ ह्यूम का कहना है कि हम नहीं कह सकते हैं कि . Whether impression "arises immediately from the object, or are produced by the creative power of the mind or are derived from the author of our being." (Selby-Bigge . 'Hume's Treatise', P. 84)

इस प्रकार के सम्बन्ध को, ह्यूम ने साहचर्य-सम्बन्ध (Relation of association) कहा है। अतः, आगे चलकर हम देखेंगे कि ह्यूम के अनुसार प्रत्ययो में तार्किक या आन्तरिक सम्बन्ध न होकर केवल बाह्य सम्बन्ध पाया जाता है। यह बाह्य साहचर्य-सम्बन्ध हमारी आदत और कल्पना पर निर्भर करता है। परन्तु जबतक हम प्रत्ययो के बीच आन्तरिक सम्बन्ध न मानें, तबतक किसी भी ज्ञान को, जो इनके सम्बन्ध पर आधारित रहता है अनिवार्य तथा असन्दिग्ध नहीं कहा जाता है। यही कारण है कि ज्ञान को बाहरी सम्बन्ध पर आधारित मान लेने पर ह्यूम के विचार में सशयवाद (Scepticism) आ जाता है।

ह्यूम के अनुसार, ज्ञान की इमारत प्रत्यक्ष और उनके अनुरूप प्रत्यय पर खड़ी हुई है। हम अपनी कल्पना को आकाश और पाताल तक क्यों नहीं दौड़ा दें, परन्तु उनकी रास इन प्रत्यक्ष और प्रत्यय की सीमा से बाहर नहीं जा सकती है। "Let us chase our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe, we never really advance or step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but these perceptions, which have appeared in the narrow compass." (Selby-Bigge Ibid., p.67) परन्तु हमें देखना है कि मन अपनी रचनात्मक प्रक्रिया से नवीन प्रत्ययो का निर्माण करता है या नहीं। यह ठीक है कि वर्तमानकालिक मनोविज्ञान में गेस्टाल्टवादियों ने ह्यूमी अनुवाद का मुँहटोड़ जवाब दिया है। परन्तु यदि हम गेस्टाल्टवादियों की बात छोड़ भी दें, तो भी ह्यूम की रचना में स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्ययो के निर्माण में मन नवीन रचना कर सकता है, जिसे हम प्रत्ययो की नकल नहीं कह सकते।

ह्यूम ने बड़े परिश्रम और सावधानी से सिद्ध करने की कोशिश की है कि कोई भी सरल प्रत्यय बिना उसके अनुरूप प्रत्यक्ष के, सम्भव नहीं है। परन्तु इस अपवाद-रहित सिद्धान्त में उन्होंने स्वयं एक अपवाद की सम्भावना दिखाई है। यदि नीले रंग की दस मात्राएँ या उपरग (Shades) हो और किसी को एक उपरग को छोड़कर अन्य सभी उपरगों को दिखाया जाय, तो उस उपरग का, जो नहीं दिखाया गया है, वह प्रत्यय कर ले सकता है। अतः, यहाँ बिना प्रत्यक्ष के भी सरल प्रत्यय सम्भव हो सकता है, परन्तु ह्यूम ने इसे ऐसा अनूठा उदाहरण माना है कि " 'tis scarce worth our observing, and does not merit that, for it alone, we should alter our general maxim " परन्तु यहाँ स्पष्ट हो जाता है कि अवसर पड़ने पर मन ही के आधार पर नवीन प्रत्यय की रचना की जा सकती है, जो हमें प्रत्यक्ष से ही प्राप्त नहीं होता है।

फिर यदि हमें किसी रंग-विशेष का प्रत्यय हो तो क्या इससे किसी एक

विशेष उपरग ही का बोध होता है, या उस रग के अनेक उपरंगों का बोध होता है ? लॉक के अनुसार किसी एक रग-विशेष का प्रत्यय अनेक रंगों और उपरगों का प्रतिनिधित्व करता है। जनमाधारण के लिए भी यह स्पष्ट है कि हमारा प्रत्यय कितना ही विशिष्ट (Particularised) क्यों न हो, यह एक से अधिक रंगों का बोध कराता है। यह ठीक है कि ह्यूम ने प्रत्ययों को प्रत्यक्षों की नकल माना है, पर क्या वास्तव में ह्यूम ने दिखाया है कि इन दोनों में लिपि और प्रतिलिपि का सम्बन्ध है ? उनकी पहली कमीटी है कि प्रत्यक्ष सजीव और सतेज है, और प्रत्यय निम्तेज तथा क्षीण है। पर स्वयं ह्यूम ने बताया है कि ज्वर, पागलपन तथा भ्रांति में प्रत्यक्ष की अपेक्षा प्रत्यय ही अधिक सजीव और सतेज दीखता है।¹ फिर प्रत्ययों को प्रत्यक्षों की प्रतिलिपियाँ हम केवल स्मृति ही के आधार पर दिया सकते हैं, परन्तु क्या स्मृति के आधार पर हम प्रत्यक्ष का साक्षात्कार कर सकते हैं ? स्मृति के द्वारा केवल प्रत्यय ही मिल सकता है, न कि प्रत्यक्ष, "it being impossible to recall the past impression in order to compare them with our present ideas, and see whether their arrangement be exactly similar."² ऐसी अवस्था में हम कैसे कह सकते हैं कि प्रत्यय, प्रत्यक्ष की नकल है। अतः, हमें मानना पड़ता है कि प्रत्ययों में मन की रचना पाई जाती है और यह कहना कि ये केवल क्षीण तथा पूर्वप्रत्यक्षों की ही ध्वनि-मात्र हैं, ठीक नहीं जँचता है। पर यदि हम मान लें कि प्रत्ययों में, प्रत्यक्षों के अतिरिक्त कुछ और अंश हो सकते हैं, तो प्रत्यक्षों पर आधारित अनुभववाद का खण्डन हो जाता है।

फिर ह्यूम ने माना है कि प्रत्यक्ष सरल तथा स्वाधीन है। ऐसी अवस्था में प्रत्यक्षों तथा उनकी क्षीण प्रतिलिपि प्रत्ययों के बीच कोई आन्तरिक सम्बन्ध नहीं हो सकता है। पर क्या प्रत्यक्ष और उसके प्रत्यय में सम्बन्ध है ? ह्यूम ने उनके बीच सही नकलपन या प्रतिलिपित्व का सम्बन्ध माना है। पर क्या यह सम्बन्ध आन्तरिक है या बाहरी ? जहाँ तक हम अटकल लगा सकते हैं, ह्यूम इनके सम्बन्ध को आन्तरिक ही मानेंगे। परन्तु हम कैसे जानें कि इनके बीच का सम्बन्ध आन्तरिक है ? प्रत्यक्ष से ही यह सम्बन्ध नहीं स्थापित हो सकता है, क्योंकि भेद तथा सादृश्य स्वयं किसी प्रत्यक्ष से जाने नहीं जा सकते हैं। प्रत्यक्ष से हमें केवल रग, ताप या भाव, सवेग आदि का ही ज्ञान हो सकता है, न कि इनके बीच भेद तथा सादृश्य का। इस प्रकार के ज्ञान को हम बौद्धिक कहते हैं, जिसे मन की देन कहना चाहिए। इस प्रकार का ज्ञान सवेदनाओं से सम्बद्ध अवश्य रहता है, पर इसे सवेदना तथा प्रत्यक्ष (Impression) नहीं कहा जा सकता है।

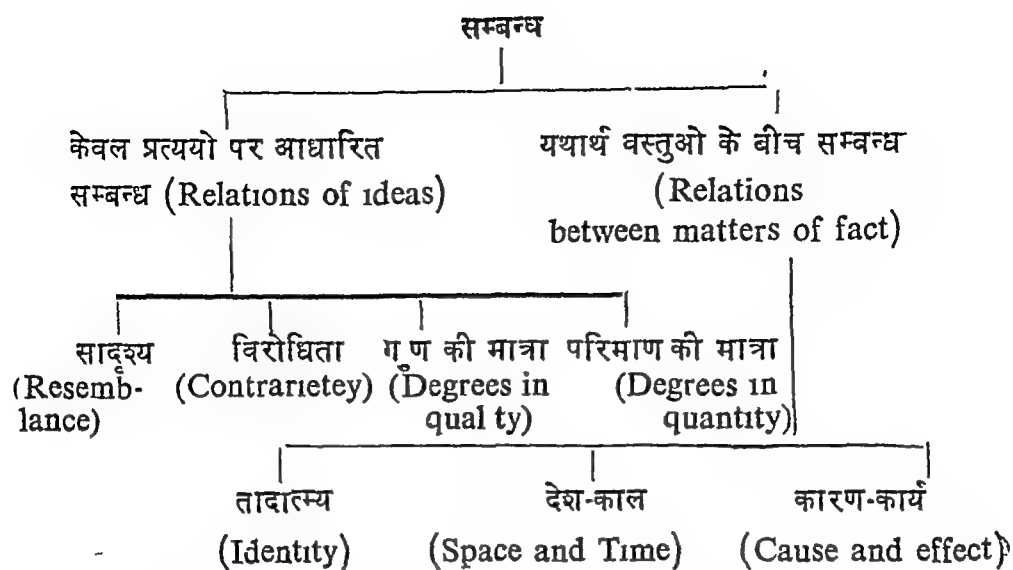
1. Selby-Bigge . Ibid , pp 5-6

2 Selby-Bigge Ibid , 9. 35

पुन, ह्यूम का कहना है कि हम प्रत्यक्ष को अलग-अलग करके जानते हैं और वे एक-दूसरे से पृथक् रहते हैं। यदि उनके बीच सम्बन्ध स्थापित कर हम ज्ञान की रचना करते हैं तो यह सम्बन्ध बाहरी तथा आकस्मिक सहचार पर निर्भर करता है। सहचार के दो नियमों को ह्यूम ने माना है, अर्थात् सामीप्य (Contiguity) और सादृश्य (Similarity) के नियम। सामीप्य-नियम के अनुसार यदि दो या दो से अधिक प्रत्यक्ष एक साथ या एक के बाद दूसरा आयें तो इस प्रकार की परिस्थिति के बार-बार दुहराये जाने पर उनमें ऐसा सम्बन्ध हो जाता है कि एक हमारे सामने प्रस्तुत हो तो दूसरा भी उभड़ पड़ता है। जैसे, सूर्य और ताप, बार-बार एक साथ पाया जाता है और उनके बीच हम सहचार का सम्बन्ध देखते हैं। पर इससे तो स्पष्ट हो जाता है कि सूर्य और ताप अलग-अलग नहीं, पर एक साथ अनुभूत होते हैं। जबतक प्रत्यक्ष एक साथ अनुभूत न हो, तबतक उनके बीच सहचार नहीं हो सकता है और इसे मान लेने से ह्यूम के प्रत्यक्षों की पृथक्ता (Separateness) का सिद्धान्त टूट जाता है। ह्यूम ने सादृश्य-नियम पर अधिक ध्यान नहीं दिया है। यदि वे ध्यान देते तो उन्हें स्पष्ट हो जाता कि दो सदृश प्रत्यक्षों के बीच जरूरी नहीं है कि वे एक साथ अनुभूत हो और ऐसी दशा में यदि बुद्ध, ईसा और गांधी में सम्बन्ध हो तो इसे आन्तरिक सम्बन्ध कहा जायगा। ऐसी अवस्था में लेयर्ड का कहना ठीक ही ज़रूरी है कि *"Perception must be similar in order to be associated by similarity and .. they must have been contiguous in order to be associated by contiguity"* अतः, ह्यूम के प्रत्यक्षों के सम्बन्ध में पृथक्ता का सिद्धान्त युक्तिसंगत नहीं है। पर हमें देखना है कि जब ह्यूम प्रत्यक्षों को पृथक्-पृथक् मानते हैं तो वे इनके बीच किस प्रकार का सम्बन्ध स्थापित कर ज्ञान की व्याख्या करते हैं।

ज्ञान में पायी जानेवाली मुख्य धारणाओं (Categories) की समीक्षा

बिना प्रत्यक्षों और प्रत्यक्षों के सम्बन्ध किये हुए ज्ञान सम्भव नहीं है और इसलिए ह्यूम ने भी इनके बीच के सम्बन्ध की व्याख्या की है। इन्होंने सामान्य रीति से प्रत्यक्षों के बीच सम्बन्ध को दो वर्गों में बाँट दिया है। पहले वर्ग में वे सब सम्बन्ध आते हैं, जिनका सम्बन्ध केवल प्रत्यक्षों (Ideas) से ही है, और दूसरे वर्ग में वे सब सम्बन्ध आते हैं, जिनका सम्बन्ध यथार्थ वस्तुओं से है। सुबोध करने के लिए ह्यूम के सम्बन्धों को इस प्रकार दिखाया जा सकता है



प्रत्ययों के बीच आधारित सम्बन्ध ज्यामिति, बीजगणित और अकगणित में पाये जाते हैं। ये सम्बन्ध सहज प्रत्यक्ष (Intuition) तथा प्रदर्शनात्मक (Demonstration) युक्तियों के द्वारा स्थापित किये जाते हैं। ह्यूम के अनुसार ज्यामिति में हमारे निष्कर्ष पूर्णतया असदिग्ध नहीं हो पाते हैं। केवल बीजगणित और अंकगणित में ही निष्कर्ष असदिग्ध तथा अनिवार्य देखने में आते हैं। इनमें असदिग्ध ज्ञान इसलिए पाया जाता है कि इनमें अति स्पष्ट प्रत्यय काम में लाये जाते हैं। "We are possessed of a precise standard (here) by which we can judge the equality and proportion of numbers" ¹ परन्तु ह्यूम के अनुसार, बिना प्रत्यक्ष के प्रत्यय संभव नहीं हैं, तो गणितशास्त्र के परिस्पष्ट और एकदम सही-सही प्रत्यय आये कहाँ से? यहाँ ह्यूम चुप्पी लगा जाते हैं। परन्तु वे साफ-साफ लिखते हैं कि प्रत्ययों के बीच के सम्बन्ध से अनिवार्य तथा असदिग्ध ज्ञान अवश्य मिलता है, पर उनका सम्पर्क यथार्थ वस्तुओं से नहीं रहता है। "Propositions of this kind are discoverable by mere operation of thought without dependence on whatever is anywhere existent in the universe Though there never were a circle or a triangle in nature the truths demonstrated by Euclid would for ever retain their certainty and evidence" ²

1 Selby-Bigge : Ibid ,P 71

Huxley, T 'Hum' P 117. जिनमें ह्यूम की उक्ति का उद्धरण है।

2 देखें David Hume on Human Nature and the Understanding*
edited by A. Flew, Collier Classics, 1962; P. 47

अब चूँकि ह्यूम का उद्देश्य यथार्थ वस्तुओं से अधिक था, इसलिए हम उनके बीच के सम्बन्ध को स्पष्ट करेंगे। परन्तु यहाँ उल्लेखनीय है कि ह्यूम के द्वारा सम्बन्धों का वर्गीकरण समसामयिक तार्किक प्रत्यक्षवादियों के लिए महत्वपूर्ण सिद्ध हुआ है।

यथार्थ वस्तुओं के बीच तादात्म्य, देश-काल तथा कारण-कार्य का सम्बन्ध पाया जाता है। शायद ह्यूम की विशेष प्रसिद्धि कारण-कार्य की धारणा के विश्लेषण से विशेष सम्बन्ध रखती है और इसी की व्याख्या हम भी विस्तारपूर्वक करेंगे। देश-काल का हम उल्लेख नहीं करेंगे और तादात्म्य का उल्लेख हम द्रव्य-विचार ही के रूप में करेंगे। फिर यह भी ठीक मालूम देता है कि कारण-कार्य की व्याख्या के पहले हम द्रव्य के सम्बन्ध में ह्यूम के विचारों की व्याख्या करें।

द्रव्य-विचार—कोई भी प्रत्यय, जिसका सम्बन्ध वास्तविक पदार्थों से है, अपने अनुरूप प्रत्यक्ष पर आधारित रहना चाहिए। यदि द्रव्य (Substance) का प्रत्यय हो तो इसे भी किसी निश्चित प्रत्यक्ष पर आधारित होना चाहिए, नहीं तो इसे सही प्रत्यय नहीं समझा जायगा। द्रव्य वह है, जो गुणों का आश्रय (Support) हो। हमें देखना है कि यह किस सवेदना या आत्मचिन्तन पर आधारित है। यदि यह सवेदना पर आधारित हो तो यह रंग, ताप, घ्राण इत्यादि होगा। परन्तु कोई भी द्रव्य को रंग, ताप इत्यादि नहीं गिनता है। फिर यदि द्रव्य का प्रत्यय आत्मचिन्तन पर आधारित हो तो यह कोई भाव, सवेग इत्यादि होगा। परन्तु द्रव्य को कोई भाव, सवेग इत्यादि भी नहीं मानता है। अतः, द्रव्य-प्रत्यय किसी भी प्रत्यक्ष से सिद्ध नहीं होता है। इसलिए यह मनगढन्त दार्शनिकों की कल्पना है। तब इस प्रत्यय की वास्तविकता क्या है? वास्तव में द्रव्य सरल प्रत्ययों का सग्रह-मात्र है, जिसे हम अपनी कल्पना के द्वारा इकट्ठा करके कोई एक नाम देकर काम में लाते हैं।

यदि द्रव्य काल्पनिक अथवा मनगढन्त वस्तु हो, तो न जड़ और न आव्यात्मिक द्रव्य सत्य कहा जा सकता है। ह्यूम बर्कले के जड़-द्रव्य की आलोचना स्वीकार कर लेते हैं, पर वे बर्कले के द्रव्य-खडन को उसकी चरम सीमा तक पहुँचा देते हैं। ह्यूम का कहना है कि जिस युक्ति के आधार पर जड़-द्रव्य को अस्वीकार किया जाता है, उसी युक्ति के आधार पर स्वात्मा का भी खडन किया जा सकता है। हम अपनी स्थायी आत्मा को आत्मचिन्तन के आधार पर नहीं पाते हैं। हम अपनी सत्ता की कितनी अधिक खोज क्यों न करें, यह कभी भी हमारी अनुभूति में प्रतीत नहीं होती है। यदि आत्म-निरीक्षण के आधार पर हम अपनी आत्मा को जानने की कोशिश करें, तो, हम स्थायी स्वात्मा की सत्ता न पाकर सुख-दुःख, सवेग, भाव इत्यादि ही को अनुभूत कर पाते हैं। पर ये तो क्षणिक, परिवर्तनशील ही आत्म-प्रत्यक्ष हैं, और स्थायी आत्मा कहाँ देखने में आती है? For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always

‘stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception If any one upon serious and unprejudiced reflection, thinks he has a different notion of himself, I must confess I can reason no longer with him ’ ¹ अतः, जिसे हम आत्मा कहते हैं वह आत्मचिन्तित प्रत्यक्षो की राशि ही है और स्थायी आत्म-द्रव्य अनुभूत नहीं है। रसेल ने ह्यूम के आत्म-द्रव्य के खडन को महत्त्वपूर्ण माना है, क्योंकि इससे द्रव्य-सिद्धान्त का पूर्णतया खडन हो जाता है, और मानव-अमरता की बुनियाद समाप्त हो जाती है। ज्ञान-मीमांसा के दृष्टिकोण से इस निष्कर्ष से सिद्ध हो जाता है कि उद्देश्य-विधेय (Subject-predicate) की धारणा मौलिक नहीं है। अब जो भी द्रव्य-खडन का महत्त्व समझा जाय, कम-से-कम इस खडन से ह्यूमी सदेहवाद पुष्ट हो जाता है जिसको दूर करने के लिए काण्टीय तथा प्रत्ययवादियों का प्रयास दर्शन के इतिहास में देखने को मिलता है। इसलिए दार्शनिक विचार-विकास में ह्यूम का किया हुआ द्रव्य-खडन विशेष स्थान रखता है।

ह्यूम के द्वारा की गयी कारण-कार्य की समीक्षा

ह्यूम के लिए कारण-कार्य का सम्बन्ध विशेष स्थान रखता है, क्योंकि इसका सम्बन्ध यथार्थ पदार्थों से रहता है। फिर इसी के आधार पर साक्षात् प्रत्यक्षो से परोक्ष के सभाव्य प्रत्यक्षो की ओर हम प्रगति करते हैं और प्रत्यक्ष-सम्बन्धी सर्व-व्यापक नियमों की स्थापना करते हैं। जैसे, हम नियम बनाते हैं कि सभी वस्तुओं में गुरुत्वाकर्षण की शक्ति है या मलेरिया कुनैन से अच्छा होता है। यदि वस्तुओं और गुरुत्वाकर्षण में वास्तव में सम्बन्ध हो, तो हमारा नियम सत्य ठहरता है, अन्यथा नहीं। विज्ञानों में नियमों की स्थापना की जाती है और नियम का सम्बन्ध, कारण-कार्य से है। यदि कारण-कार्य की धारणा सिद्ध ठहरती है तो वैज्ञानिक नियम भी सत्य ठहरते हैं, नहीं तो वे भी सदेहात्मक ही ठहरेंगे।

यदि कारण-कार्य का सम्बन्ध सही हो तो इसे प्रत्यक्ष पर आधारित होना चाहिए। अतः, हमें देखना है कि यह किस यथार्थ प्रत्यक्ष पर आधारित है। क्या कोई ऐसा गुण वस्तुओं में है, जिसकी वजह से हम कहते हैं कि वे ‘कारण’ हैं? पर ऐसा कोई गुण हमें नहीं दीख पड़ता है, क्योंकि हम अनेक विभिन्न वस्तुओं को कारण समझते हैं जिनमें कोई भी गुण सामान्य रीति से नहीं पाया जाता है। अब यदि वस्तुओं में कोई ऐसा गुण नहीं है जिसकी वजह से हम उन्हें कारण समझते हैं तो शायद वस्तुओं के बीच ऐसा सम्बन्ध होगा, जिसकी वजह से हम एक वस्तु को

दूसरी वस्तु का कारण समझते हैं। पहली बात है कि जिन वस्तुओं को हम कारण-कार्य समझते हैं, उनमें सामीप्य का सम्बन्ध पाया जाता है। जैसे, सूर्य और ताप, ज्वाला और छाँह इत्यादि। फिर कारण-कार्यवाली वस्तुओं में पूर्वापर या अनुक्रमण (Succession) सम्बन्ध पाया जाता है। कारण पूर्व होता है और तब उसके बाद कार्य आता है। अतः सामीप्य और पूर्ववर्तिता (Priority) दो घटनाओं के बीच ऐसे सम्बन्ध हैं, जो कारण-कार्य की धारणा में मौजूद कहे जा सकते हैं। इन दो सम्बन्धों को छोड़कर तीसरा महत्वपूर्ण सम्बन्ध भी इसमें मौजूद समझा जाता है और वह है शक्ति या अनिवार्य लगाव (Power or necessary connection)। कारण में समझा जाता है कि कोई एक शक्ति है, जिससे यह कार्य उत्पन्न करता है। हमें देखना है कि वास्तव में क्या कोई ऐसा प्रत्यक्ष है जिसपर 'उत्पादक शक्ति या अनिवार्य लगाव' को आधारित रखा जा सकता है? यदि हम कैरम या बिलियर्ड की गोठियों में कारणात्मक लगाव को देखें तो पाते हैं कि एक गोटी में दूसरी गोटी के धक्के से गति उत्पन्न होती है। परन्तु हम धक्का देनेवाली और धक्का खानेवाली गोटी में नहीं पाते कि धक्का देनेवाली गोटी से कोई शक्ति निकलकर धक्का खानेवाली गोटी में घुस जाय। कारण-कार्य की धारणा में उत्पादक शक्ति तथा अनिवार्य लगाव को ही मुख्य लक्षण माना जाता है। परन्तु इन्हें हम किसी भी प्रत्यक्ष पर आधारित नहीं पाते हैं¹। अब शायद कारण-कार्य की समस्या का समाधान हो जाय यदि हम इन दो निम्नलिखित प्रश्नों के उत्तर दे सकें :

(१) हमारे लिए यह कहना क्यों जरूरी हो जाता है कि बिना कारण के कोई भी घटना नहीं हो सकती है?

(२) क्यों हम कहते हैं कि अमुक घटना अवश्यमेव दूसरी घटना का कारण होगी?

ऐसा हम क्यों कहते हैं कि बिना किसी कारण के घटना नहीं हो सकती है? लॉक के अनुसार यह प्रागनुभव (a priori) सिद्धान्त है। परन्तु ह्यूम प्रागनुभव तथा सहज प्रत्ययों की सभावना स्वीकार नहीं करते हैं, और इसलिए उनके लिए उपर्युक्त सिद्धान्त का कोई आधार नहीं मालूम देता है। उनका कहना है कि इस सिद्धान्त को सिद्ध करने के लिए जितने भी प्रमाण दिये गये हैं, वे दोषपूर्ण हैं¹। वास्तव में यह जरूरी नहीं है कि जहाँ भी कार्य या घटना हो उसका कोई अमुक कारण अवश्य हो। कारण-कार्य दो भिन्न और परिस्पष्ट प्रत्यय हैं और इसलिए वे पृथक् भी है (The

1 यही बात लॉक ने भी बतायी थी, पर उन्होंने कहा था कि हम अपनी सकल्पात्मक (voluntary) प्रक्रिया में उत्पादक शक्ति का अनुभव करते हैं। ह्यूम ने इस प्रसंग को नहीं उठाया, क्योंकि वे स्थायी आत्मा के अस्तित्व ही को स्वीकार नहीं करते हैं और इसलिए उनके लिए सकल्पकर्ता की सत्ता ही नहीं है।

distinguishable is also separable) । हमारे लिए यह सोचना जरूरी नहीं है कि आग से ताप हो, क्योंकि हम कल्पना कर सकते हैं कि आग से ताप न मिलकर हमें ठंडक मिले अर्थात् आग और ताप, ये दोनों परिस्पष्ट और भिन्न-भिन्न प्रत्यय हैं और इसलिए एक की कल्पना बिना दूसरे प्रत्यय के की जा सकती है ।

जहाँ तक हमलोगो ने अनुभव के आधार पर कारण की उत्पादक शक्ति तथा अनिवार्य लगाव को जानना चाहा, वहाँ तक हम इन्हें प्रत्यक्ष के द्वारा प्राप्त नहीं कर पाये हैं, तो हमें जानना चाहिए कि क्यों हम एक वस्तु को दूसरी वस्तु का कारण समझते हैं । जहाँ तक हमारा अनुभव होता है, वहाँ तक हम देखते हैं कि जब हम एक प्रकार की वस्तु को पहले देखते हैं और एक दूसरे प्रकार की वस्तु को बाद में देखते हैं, तो बार-बार इन्हें पूर्वापर सम्बन्ध में देखकर पूर्ववर्ती वस्तु को कारण और अनुवर्ती (Posterior) वस्तु को कार्य कहते हैं । उदाहरणार्थ हम आग को जब-जब देखते हैं, तब-तब हम ताप का भी अनुभव करते हैं । इसलिए हम आग को कारण और ताप को कार्य समझते हैं । अतः हमलोगों को पता लग गया है कि नित्य संयोग (Constant conjunction) के आधार पर हम एक वस्तु को कारण और दूसरी वस्तु को कार्य कहते हैं ¹ । तो क्या यह निष्कर्ष युक्तिसंगत (Rational) है या कल्पना-मात्र है ? यदि यह निष्कर्ष युक्तिसंगत होगा तो इसी आधार पर हो सकता है कि प्राकृतिक घटनाएँ समरूप (Uniform) होती हैं और अनदेखी घटनाएँ, देखी हुई घटनाओं के समान होती हैं । इसलिए आग और ताप की देखी हुई घटनाओं के आधार पर हम कह सकते हैं कि भावी, अनदेखी 'आग-ताप' की घटनाओं के बीच भी अवश्यमेव यही कारण-कार्य का सम्बन्ध होगा । पर क्या यह तर्क ठीक है ? नहीं, क्योंकि हम कैसे कहते हैं कि अनदेखी घटनाएँ देखी हुई घटनाओं के समान होंगी ? इसलिए नित्य-संयोग के आधार पर कारण-कार्य का सम्बन्ध युक्तिसंगत नहीं है । इसलिए इसकी रचना हमारी कल्पना से ही संभव हो सकती है ।

पहले तो हमें कल्पना के आधार पर अनिवार्य लगाव होने में संदेह होने लगता है । यदि एक बार के प्रत्यक्ष से हमें अनिवार्य लगाव का सम्बन्ध न मालूम दे तो बार-बार उसी प्रकार की घटनाओं की अनुभूति से कैसे एक नवीन गुण की रचना हो सकती है ? बार-बार के दोहराये जाने पर यदि किसी वस्तु में गुण वर्तमान हो तो उसे भाँप लेने की क्षमता अवश्य दृढ़ हो जा सकती है, पर पुनरावृत्ति (Repetitions) से किसी नये गुण का प्रादुर्भाव या उत्पत्ति नहीं हो सकती है । अनिवार्य लगाव का गुण वस्तुनिष्ठ नहीं है, इसलिए कितनी ही बार हम वस्तुओं का अनुभव क्यों न करें, इसे हम उनमें नहीं देख सकते हैं । परन्तु एक बात ध्यान देने योग्य है । यद्यपि पुनरावृत्ति से वस्तुगत गुणों का निर्माण नहीं हो सकता है तो भी

इसका विशेष प्रभाव हमारे मन पर पड़ सकता है (A constant conjunction can never produce a *new quality in the object*, but it produces an effect on the mind) प्रभाव इसका यह है कि वस्तुओं के नित्य-संयोग से हमारे अन्दर मानसिक आदत हो जाती है, जिसकी वजह से यदि एक वस्तु हमारे सामने आये तो हम दूसरी वस्तु की प्रतीक्षा करने लगते हैं। यदि आग और ताप को बार-बार हम अनुभूत करते हों, तो हमारे अन्दर मानसिक प्रतीक्षा की ऐसी आदत हो जाती है कि आग को देखते ही हम ताप की कल्पना करने लगते हैं। अतः, कारण-कार्य के अनिवार्य लगाव का सम्बन्ध वस्तुनिष्ठ नहीं, परन्तु आत्मनिष्ठ (Subjective) है। हमारे अन्दर ऐसी बाध्यता आ जाती है कि एक वस्तु को देखकर हम अवश्य ही दूसरी वस्तु की प्रतीक्षा करने लगते हैं।

यदि हम कारण कार्य के सम्बन्ध की उत्पादन-प्रक्रिया पर ध्यान दें तो इसमें दो अंग देखे जाते हैं, अर्थात् घटनाओं के बीच नित्य-संयोग का होना और फिर सहचार-नियमों से संचालित मानसिक कल्पना में अनिवार्य प्रतीक्षा का होना। परन्तु यदि ह्यूम की व्याख्या को हम मान लें, तो वास्तव में घटनाओं के बीच वस्तुगत अनिवार्यता का सम्बन्ध देखने में नहीं आयेगा। इसलिए वैज्ञानिक नियम जो वस्तुगत सम्बन्धों पर आधारित हैं, कभी भी असिद्ध नहीं ठहर सकेंगे। यही कारण है कि ह्यूम की विचारधारा को सदेहवाद कहा जाता है। पर सदेहवाद युक्तिसंगत नहीं ठहरता है, क्योंकि कम-से-कम इसमें भी मान लिया जाता है कि 'सभी ज्ञान सदेहात्मक है' और यह असिद्ध सिद्धान्त है। फिर यदि हम मान लें कि अनिवार्यता वस्तुनिष्ठ न होकर आत्मनिष्ठ (Subjective) है, तो कम-से-कम ह्यूम इस बात को स्वीकार करते हैं कि मानसिक आदत में अनिवार्य रीति से अनिवार्यता है। इसलिए ह्यूम का सिद्धांत कि किसी भी घटना की अनिवार्यता नहीं है, असिद्ध ठहरता है। यदि वस्तुओं में अनिवार्यता न हो, तो ह्यूम को मानसिक प्रतीक्षाओं में भी अनिवार्यता को स्वीकार नहीं करना चाहिए था। परन्तु ह्यूम मानसिक प्रतीक्षा में अनिवार्य आदत को स्वीकार कर इस बात को स्पष्ट कर देते हैं कि सदेहवाद (scepticism) युक्तिसंगत नहीं हो सकता है।

बाह्य जगत् के अस्तित्व में हमारे विश्वास की व्याख्या

प्रायः लोग समझते हैं कि एक बाह्य और स्थायी जगत् है, जिसकी सत्ता ज्ञाता से परे और स्वतन्त्र है, परन्तु जिसे सवेदनाओं के द्वारा जाना जा सकता है। परन्तु ह्यूम ने पहले ही सिद्ध कर दिया है कि जड़-द्रव्य तथा मन-द्रव्य, दोनों ही कल्पनिक हैं। इसलिए बाह्य जगत् की अपनी स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार नहीं की जा सकती है। यदि इसकी कोई वास्तविकता है, तो यह हमारी कल्पना पर आधारित है। पर इस निष्कर्ष को न अपनाकर कुछ विचारक समझते हैं कि सवेदनाओं की सजीवता तथा हमारी इच्छाओं से स्वतन्त्रता के आधार पर उनके कारण के रूप में, बाह्य जगत् को

स्वीकार किया जा सकता है। परन्तु ह्यूम के अनुसार इसे स्वीकार नहीं किया जा सकता है। पहली बात है कि कारण-कार्य की धारणा काल्पनिक सिद्ध हो चुकी है और इसके आधार पर हम नहीं कह सकते हैं कि हमारी सजीव सवेदनाओं के कारण बाह्य जगत् है, फिर सवेदना की सजीवता से या उन्हें हमारी इच्छाओं से परे मान लेने पर भी किसी स्वतन्त्र जगत् की सत्ता स्वीकार नहीं की जा सकती है। इसकी वजह है कि हमारे भाव, सवेग, सुख-दुःख इत्यादि अति तीक्ष्ण हो सकते हैं और फिर वे हमारी इच्छाओं से परे भी रहते हैं, तो भी उन्हें कोई बाह्य जगत् का कार्य नहीं मानता है। इसलिए जो भी प्रमाण देकार्त तथा लॉक ने बाह्य जगत् की स्वतन्त्र सत्ता के पक्ष में दिया है, वह निराधार है। इसलिए ह्यूम का कहना है कि हमें मान लेना चाहिए कि बाह्य जगत् हमारी कल्पना की रचना है। इस रचना का क्या आधार है ?

सवेदनाओं की नित्यता (Constancy) तथा उनकी क्रमबद्ध सवद्धता (Coherence) से ही हमारे मन में स्थायी, स्वतन्त्र जगत् की सत्ता स्वीकार करने की प्रवृत्ति (Propensity) या झुकाव उत्पन्न हो जाता है। हम नदी पहाड़ या घर की ओर दृष्टि डालते हैं और फिर जब आँखें मूंदने के बाद हम उन्हें फिर देखते हैं तो हम उन्हें उसी दशा में पाते हैं जिस दशा में उन्हें पहले देखा था। अतः, इन वस्तुओं की हमें नित्य समान सवेदना होती रहती है, इसी से हम इन्हें स्थायी और स्वतन्त्र मानते हैं। फिर जलती हुई लकड़ी को छोड़कर जब हम दूर चले जाते हैं और फिर लौटकर उसे राख के रूप में पाते हैं, जो उसकी क्रमबद्ध अवस्था है। अतः सवेदनाओं की नित्यता तथा क्रमबद्ध सम्बद्धता से हमारे मन में झुकाव हो जाता है, जिसके अनुसार हम जगत् की स्थायी सत्ता स्वीकार कर लेते हैं। प्रारम्भ में यह कल्पना केवल कामचलाऊ हुआ करती है, पर जब बार-बार इस पूर्वकल्पना की पुष्टि होती जाती है, तब स्थायी तथा स्वतन्त्र जगत् की कल्पना दृढ़ बन जाती है। अतः हम सवेदनाओं की नवीनता, परिवर्तनशीलता और क्षणभंगुरता की अवहेलना करके समान सवेदनाओं को एक ही तरह की सवेदना समझकर स्थायी जगत् की धारणा कल्पित कर लेते हैं। परन्तु यदि हम अपनी बुद्धि दीढ़ाएँ तो स्पष्ट हो जायगा कि स्थायी जगत् का अस्तित्व भ्रम है, क्योंकि सवेदनाएँ एकमात्र सत्य हैं। वे क्षणभंगुर तथा अस्थायी हैं। परन्तु मानसिक झुकाव जो सवेदनाओं की नित्यता तथा क्रमबद्धता से उत्पन्न होता है, हमें स्थायी जगत् के भ्रम में डाले रहता है। "This propension to bestow an identity on our resembling perceptions produces the fiction of a continued existence, since that fiction, as well as the identity, is really false as is acknowledged by all philosophers and has no other effect than to remedy the interruption of our perceptions, which is the only circu-

instance that is contrary to their identity.”¹ अतः, जब दार्शनिक अपनी बुद्धि की मदद लेता है तो उसे स्पष्ट हो जाता है कि अनित्य संवेदना ही सत्य है और जब वह अपनी कल्पना की आदत में पड़कर काम करता है तो वह स्थायी जगत् की सत्ता को मान लेता है। अतः, मानव इन दोनों विरोधी बातों को स्वीकार किये रहते हैं। ह्यूम के लिए यह बात केवल बाह्य जगत् के लिए सत्य नहीं है, पर वे समझते हैं कि व्यावहारिक जीवन के लिए परम्परा और कल्पना ही ठीक है, क्योंकि दार्शनिक विचार युक्तिसंगत अवश्य है, पर यह फीका और असत्य-सा मालूम देता है। अब ह्यूम के विचार के प्रति इस युक्ति से स्पष्ट हो जाता है कि ह्यूम के अन्दर संदेहवाद भी था और साथ-ही-साथ कल्पना पर आधारित व्यावहारिक जीवन की वास्तविकता को भी वे स्वीकार करते थे। इसलिए हमें जानना है कि क्या वे वास्तव में सन्देहवादी (Sceptic) थे ?

ह्यूम का सन्देहवाद (Scepticism)

ह्यूम को समसामयिक समालोचक सन्देहवादी कहने में हिचकते हैं। इसका कारण है। स्वयं ह्यूम ने अपने विषय में लिखा है कि वे सन्देहवादी नहीं थे। इस स्थल पर दो बातें हैं। ह्यूम मानते थे कि प्रत्यक्ष और प्रत्यय पर आधारित उनका अनुभववाद सही है। वह यह भी मानते थे कि सहचार के नियम को स्वीकार करना चाहिए। फिर वे समझते थे कि Custom (परम्परा) और Imagination (कल्पना) से वह ज्ञान मिल सकता है, जिसे जीवन-यापन में पर्याप्त समझा जा सकता है। यदि हम ह्यूम के उपर्युक्त मन्तव्यों को स्वीकार करें, तो हमें कहना चाहिए कि ह्यूम सन्देहवादी नहीं थे। पर ह्यूम की विचारधारा का दूसरा भी पक्ष है। उन्होंने दिखाया है कि बुद्धि और समझ से प्रत्यक्ष और प्रत्यय के आधार पर असंदिग्ध ज्ञान संभव नहीं है। चूँकि दर्शन में समझ ही के द्वारा ज्ञान निर्धारित किया जाता है, इसलिए दर्शन के दृष्टिकोण से उन्हें सन्देहवादी कहा जा सकता है। परन्तु यहाँ भी उन्हें शुद्ध सन्देहवादी नहीं गिनना चाहिए, क्योंकि उनका कहना है कि यदि हम प्रकृति के इशारे पर चलें तो बुद्धि के द्वारा स्थापित सन्देह छूट जाता है। अतः, इस दृष्टिकोण से ह्यूम सन्देहवादी नहीं, पर वे अपने युग के दर्शन के आलोचक थे। दबो जुवान से अवौद्धिकता (Anti-intellectualism) का नारा उन्होंने उठाया है, पर चूँकि उनका यह पक्ष पुष्ट नहीं हो पाया है, इसी से लोग ह्यूम को सन्देहवादी ही के रूप में मानते आते हैं।

अतः, हम इस निष्कर्ष पर आते हैं कि ह्यूम के विचार में भावात्मक या रचनात्मक (Positive or constructive) तथा नकारात्मक या खंडनकारी (Negative or destructive) दो पक्ष देखने में आते हैं। उनका खंडनकारी पक्ष परिपूर्ण है

और रचनात्मक पक्ष क्षीण है। इसलिए उन्हें सन्देहवादी नहीं कहकर दर्शन का आलोचक पुकारना चाहिए। उनका निष्कर्ष सन्देहात्मक है, पर सन्देहवाद नहीं। ह्यूम के विचार के इस मूल्यांकन को ध्यान में रखते हुए हम उनके सन्देहात्मक या खडनकारी मत का उल्लेख करेंगे।

ह्यूम के अनुसार Impressions और Ideas एकमात्र ज्ञान के मान्य अंग हैं। इन्हीं Impressions और Ideas की कसीटी पर किसी प्रकार के ज्ञान की सत्यता आँकी जा सकती है। चूँकि प्रत्यक्ष क्षण-प्रतिक्षण बदलते रहते हैं, इसलिए स्थायी द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता है। अतः, हमें जब और आत्मिक द्रव्य की सत्ता को स्वीकार नहीं करना चाहिए। चूँकि आत्मिक द्रव्य सत्य नहीं है, इसलिए हमें स्थायी ज्ञाता को भी नहीं ग्रहण करना चाहिए। परन्तु यदि क्षण-प्रतिक्षण ज्ञाता बदलता जाय तो ज्ञाता के द्वारा किस प्रकार से स्थायी, सर्वकालिक तथा सार्वभौमिक ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है? यदि हम मान लेते कि घटनाओं या प्रत्यक्षों (Impressions) के बीच अनिवार्य सम्बन्ध है, तो शायद इसी सार्वभौमिक तथा अनिवार्य सम्बन्ध के आधार पर स्थायी ज्ञान की इमारत उठाई जा सकती। पर इसकी भी संभावना ह्यूम के विचार में छोड़नी पड़ेगी, क्योंकि ह्यूम के अनुसार कारण-कार्य का अनिवार्य सम्बन्ध वस्तुगत नहीं है। अतः, ह्यूम के दर्शन का निष्कर्ष है 'सर्वम् क्षणिकम्'। इसलिए इसे शून्यवाद भी कहा गया है। देकार्त, लॉक और बर्कले ने दर्शन की विशाल आधुनिक इमारत खड़ी की थी, पर ह्यूम ने उसकी नींव को कच्ची ठहरा दी है। उनके हथौडों के आघात से वह इमारत ध्वस्त होकर श्मशान बन गयी है। पर यहाँ आपत्ति की जा सकती है कि ह्यूम गणितीय ज्ञान को असदिग्ध मानते थे और इसलिए दर्शन की इमारत के खडहर में अब भी कुछ सुरक्षित भाग खड़ा है।

ज्यामितीय ज्ञान को ह्यूम ने असदिग्ध नहीं माना है, क्योंकि वे समझते थे कि यह वास्तविक या काल्पनिक आकारों के प्रत्यक्ष पर आधारित रहता है और प्रत्यक्ष के द्वारा कोई भी असदिग्ध ज्ञान प्राप्त नहीं किया जा सकता है। हाँ, आप बीज-गणित और अकगणित के निष्कर्षों को अनिवार्य और और असदिग्ध मानते थे, परन्तु यहाँ भी ह्यूम ने कहा है कि हमारी शक्ति इतनी क्षीण है कि यहाँ भी गलती हो जाने की पूरी गुंजाइश है। इसलिए "having thus found in every probability, beside the original uncertainty inherent in the subject, a new uncertainty derived from the weakness of the faculty, which judges and having adjusted these two together, we are obliged by our reason to add a new doubt derived from the possibility of error in the estimation we make of truth and fidelity of our faculties"।

तो क्या यह कहना ठीक है कि ह्यूम के दर्शन में 'Nothing remains ?

The vast structure of philosophy crumbles to dust In him philosophy finds itself in the midst of ruins of its own making' सदेहवाद युक्तिसंगत नहीं हो सकता, । क्योंकि सदेही अपने ही सदेह पर सदेह करने लगता है और इस प्रकार से उसका सदेह छूट जाता है। यही कारण है कि ह्यूम ने लिखा है कि सदेहवाद के विरुद्ध में तर्क करना व्यर्थ है, क्योंकि वास्तव में कोई शुद्ध सदेही नहीं हो सकता है और इसलिए उन्होंने अपने को भी सदेहवादी नहीं माना है। "Should it here be asked. ..whether I be really one of those sceptics, who hold that all is uncertain, and that our Judgment is not in *anything* possessd of *any* measures of truth and falsehood, I should reply that this question is entirely superfluous, and that neither I nor any other person was ever sincerely and consistently of that opinion."¹

ह्यूम का कहना है कि यदि हम अपनी बुद्धि या समझ (Reason) पर भरोसा रखें, तो सदेहवाद अनिवार्य रीति से हमें ग्रहण करना पड़ेगा। इसलिए सदेहवाद से बचने के लिए हमें बुद्धि के जालों से बचना चाहिए। कभी-कभी तो ह्यूम अतिरूप में अव्यौद्धिक हो जाते हैं, जैसे इस युक्ति से झलकता है, "Carelessness and inattention alone can afford us any remedy" सदेहवाद से बचने की विधि है कि हम प्रकृति के दिये हुए ज्ञान को ग्रहण करें। प्रकृति ने केवल हमें साँस लेने की शक्ति या संवेदनाओं के प्राप्त करने की ही क्षमता नहीं दी है, पर सोचने की भी शक्ति दी है² और हमें चाहिए कि हम प्रकृति के इशारे पर चलें। उनकी यह प्रसिद्ध उक्ति है, "Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose, and cures one of this philosophical melancholy and delirium . I dine, I play a game of backgammon, I converse and am merry with my friends, and when after three or four hours' amusement, I return to these speculations, they appear so cold and strained and ridiculous that I cannot find in my heart to enter in them any further"³

परन्तु केवल इतना ही कहने से काम नहीं चल सकता है कि हमें प्रकृति द्वारा दिये गये प्रकाश से ज्ञान प्राप्त करना चाहिए। हमें जानना चाहिए कि उस प्रकाश का क्या स्वरूप है, जिससे ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। इस विषय पर ह्यूम ने अपने विचारों को हमारे सामने स्पष्ट नहीं किया है। पर जब हम कारण-कार्य तथा

1 Ibid , P 183

2 Ibid , P. 183

3 Selby-Bigge . Ibid , P. 269

द्रव्य के खण्डन पर ध्यान देते हैं जिसे ह्यूम ने हमारे सामने रखा है तो बार-बार सदेहवाद से बचने के लिए उन्होंने कहा है कि reason (बुद्धि, समझ) से नहीं, पर custom और imagination से ही ज्ञान सम्भव हो सकता है। अब ह्यूम जिसे custom और imagination कहते हैं वह मनोवैज्ञानिक सत्यता है। अतः ह्यूम के अनुसार, तर्कशास्त्र से नहीं पर मनोवैज्ञानिक नियमों के अनुसार से ही ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। ह्यूम के अनुसार सहचार (association) मनोवैज्ञानिक नियमों में मुख्य है और यदि सहचार पर ज्ञान आधारित हो तो किसी दो व्यक्तियों में एक ही प्रकार सहचार नहीं हो सकता है और इसलिए सहचार पर आधारित ज्ञान भी सार्वभौमिक नहीं हो सकता है। हाँ, कामचलाऊ ज्ञान मिल सकता है और ह्यूम का कहना है कि हमें इसी प्रकार के ज्ञान से सतोष कर लेना चाहिए, “we might hope to establish a system or set of opinions which if not true (for that perhaps is too much to be hoped for), might at least be satisfactory to the human mind, and might stand the test of the most critical examination.”^१

अतः, उपर्युक्त कथन से हमें मानना पड़ता है कि ह्यूम सदेहवादी नहीं थे, पर सदेहवाद से बचने का जो उपाय उन्होंने बताया है उस पर उन्होंने पूरा प्रकाश नहीं डाला है। यही कारण है कि समालोचक ह्यूम के रचनात्मक विचारों को उस अंश में नहीं पाते हैं जिस अंश में वे उनकी खडनात्मक युक्तियों की भरमार को देखते हैं। पर वास्तव में ह्यूम सदेहवादी नहीं थे।

यहाँ एक प्रश्न उठाया जा सकता है कि क्या आवश्यक है कि अनुभववाद सदेहवाद में परिणत हो जाय ?^२ यह ठीक है कि अनुभववाद का यथार्थ प्रारम्भ लौकिकीय गवेषणाओं से हुआ और उन्हीं की विचारधारा में सदेहवाद अस्फुट रूप में था। इसका कुछ और अधिक विकास बर्कले के चिन्तन में देखने में आता है और सदेहवाद की चरम सीमा ह्यूम के विचारों में देखने में आता है। इसी से ह्यूम के सदेहात्मक निष्कर्ष को अनुभववाद का अन्तिम परिणाम कहा गया है।^३ पर हमें देखना है कि लौकिकीय अनुभववाद क्यों सदेहवाद में परिणत हो गया है। इसका विशेष कारण है कि लौकिकीय अनुभववाद की नींव अनुभववादी थी और इसका आदर्श बुद्धिवादी था। लौकिकीय अनुसार ज्ञान को अनिवार्य, असदिग्ध तथा सार्वभौमिक होना चाहिये। परन्तु ह्यूम ने स्पष्ट कर दिया है कि प्रत्यक्ष पर आधारित ज्ञान अनिवार्य,

१. इस विषय में देखें, Selby-Bigge, -Ibid pp 270, 272

२. इसे प्रायः पूछा जाता है, Must empiricism end in scepticism ?

३. इस विषय में लोकोक्ति है “Hume’s Scepticism is the logical outcome of the empiricism of Locke.”

असदिग्ध तथा सार्वभौमिक नहीं हो सकता है। पर क्या यह आवश्यक है कि वही ज्ञान के नाम से पुकारा जाय जो अनिवार्य और असदिग्ध हो? कम-से-कम सम-सामयिक (Contemporary) अनुभववाद की दो मुख्य धाराएँ हैं। एक को प्रयोजनवाद (Pragmatism) और दूसरे को तार्किक अनुभववाद (Logical empiricism) कहा जाता है। और, इन दोनों में से कोई भी धारा इसे स्वीकार नहीं करती है कि ज्ञान को अनिवार्य तथा असंदिग्ध समझा जाय। इनके अनुसार हम किसी भी वास्तविक ज्ञान को तभी ज्ञान कह सकते हैं जब उसके सत्य होने की संभावना विशेष रूप से हो। स्वयं ह्यूम ने स्पष्ट कर दिखाया है कि केवल प्रत्ययो ही के बीच रहने वाले ज्ञान में अनिवार्यता और असंदिग्धता पायी जाती है, जैसा कि गणितीय युक्तियों में देखने में आता है। पर उन्होंने स्पष्टतया लिखा है कि इस प्रकार का असंदिग्ध ज्ञान यथार्थ वस्तुओं के सम्बन्ध में प्राप्त नहीं किया जा सकता है, और वह ज्ञान जो यथार्थ वस्तुओं से सम्बन्ध रखता है कभी भी अनिवार्य नहीं हो सकता है। ह्यूम के इस निर्णय को तार्किक अनुभववादी पूर्णतया अपनाते हैं।[†] इसलिए यदि हम मान लें कि संभाव्य ज्ञान भी ज्ञान है तो अनुभववाद को सदेहवाद में परिणत होने की संभावना नहीं रहती है। अतः, यह आवश्यक नहीं है कि अनुभववाद का अन्तिम परिणाम सदेहवाद हो।

ह्यूम और तर्कनिष्ठ अनुभववाद*

पुस्तक के प्रथम अध्याय में ही हमलोगों ने कहा है कि समसामयिक अनुभववाद विशेषतया आकृत्यन्तरवादी है, अर्थात् इसके अनुसार दो ही प्रकार के अर्थपूर्ण वाक्य हैं (१) गणित तथा तर्कशास्त्र के विश्लेषणात्मक वाक्य, और (२) तथ्यात्मक विज्ञानों के संश्लेषणात्मक वाक्य। जैसा कि कहा जा चुका है^१, यह ह्यूम की उक्तियों पर ही आधारित है।

“यदि हम अपने हाथ में, उदाहरणार्थ ईश्वर-दर्शन या स्कूल तत्त्व-मीमांसा-सम्बन्धी, किसी प्रति (Volume) को लें और पूछें, क्या इसमें परिमाण या संख्या-विषयक अमूर्त तर्कनाएँ हैं? नहीं। क्या इसमें तथ्य और वास्तविकता-विषयक प्रयोगात्मक तर्कनाएँ हैं? नहीं। तब इसे अग्नि-विसर्जन कर दो, क्योंकि अन्यथा इसमें गल्प तथा भ्रम के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता है।”^२ समसामयिक:

† देखें Ayer, A. J. . ‘Logic, Truth and Language’ का ‘Introduction’।

१ देखें, पृ० ३६

२ David Hume on Human Nature and the Understanding, edited by A. Flew, Collier classics, 1962—P. 163

* उच्च विद्या के विद्यार्थियों के लिए

तर्कनिष्ठ अनुभववाद ह्यूम के इसी आकृत्यन्तरवाद पर आधारित है और एर ने यह बात अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'Language, Truth and Logic' के प्रथम संस्करण के प्राक्कथन के प्रारम्भ में कही है। यही बात आज भी हैम्पशायर ने 'David Hume : A symposium' के Hume's place in philosophy नामक शीर्षक के अन्तर्गत कही है। इसके अनुसार ब्रिटेन के समसामयिक दर्शन में अब भी ह्यूम का प्रबल प्रभाव है^१। लेकिन फिर भी ह्यूम और समसामयिक अनुभववाद में कई स्थलों पर भारी भेद है।

(१) पहली बात है कि समसामयिक अनुभववाद तर्कनिष्ठ कहा जाता है और ह्यूम का अनुभववाद विशेषतया मनोवैज्ञानिक अध्ययन कहा जायगा।

(२) फिर चूँकि ह्यूम ने विशेषकर मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से अपनी दार्शनिक विचारधारा स्थापित की, इसलिए उन्होंने गणित की अनिवार्यता और उसकी पूर्वानुभविकता का सतोषजनक स्पष्टीकरण नहीं किया है।

ह्यूम की मनोवैज्ञानिकता— ह्यूम के अनुसार 'सभी विज्ञान एक मौलिक विज्ञान पर आधारित हैं और वह है मानव का विज्ञान।'

"गणित, प्रकृति-दर्शन और नैसर्गिक धर्म भी कुछ दूर तक मानव-विज्ञान पर निर्भर रहते हैं, क्योंकि ये मानव की ज्ञान-चेतना पर आधारित रहते और उनकी शक्तियों तथा मन शक्तियों के द्वारा निमित्त होते हैं। यह कहना असंभव है कि इन विज्ञानों में कितना सुधार और परिशोधन हो सकता है यदि हम पूर्णतया मानव-समझ की सीमा और उसकी शक्ति से अवगत हो जायें और काम में लाये जानेवाले प्रत्ययों और युक्तियों में व्यवहृत प्रक्रियाओं की व्याख्या कर पायें।"

फिर उनकी उक्ति है

"And, as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation"[†]

अब ह्यूम और समसामयिक अनुभववादी दोनों ऐन्द्रिय सरल प्रत्यय को तथ्यात्मक प्रकथनों की अर्थपूर्णता की कसौटी मानेंगे। प्रमाणीकरण-सिद्धान्त के अनुसार अर्थपूर्णता की कसौटी अन्त में निरीक्षणीय (Observables) को ही माना जायगा और ह्यूम भी इस प्रसंग में छाप (Impression) को ही कसौटी मानते हैं।

"When we entertain, therefore any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too

1, Edited by D F Pears, Macmillan & Co, 1963; P 1

*David Hume on Human Nature and the Understanding, P 172

†Ibid., P 173

frequent), we need but enquire, from what impression is that supposed idea derived ?”¹

परन्तु दोनों के बीच मौलिक अन्तर है। समसामयिक अनुभववाद तार्किक कसौटी को, न कि मनोवैज्ञानिक आधार को अपनाता है। समसामयिक अनुभववाद के अनुसार हमें किसी निरीक्षणीय की ओर उँगली दिखाकर बताना है कि अमुक प्रत्यय या प्रकथन का यह अर्थविशेष है और इसके अनुसार किसी प्रत्यय की उत्पत्ति दिखाकर किसी तथ्यात्मक प्रकथन का अर्थ-निरूपण नहीं किया जा सकता है। यह अन्तर ह्यूम के कारण-कार्य के प्रत्यय-विश्लेषण से स्पष्ट हो जाता है। जब ह्यूम को कारण-कार्य के अनुरूप कोई सरल छाप नहीं मिली तब उन्होंने दिखलाने की कोशिश की कि इस भावना की उत्पत्ति किस प्रकार हुई है। उन्होंने अन्त में बताया है कि मानव-मन का यह सारगुण है कि किसी अनुभूति के बार-बार दुहराये जाने पर इसमें प्रतीक्षा की ऐसी गहरी प्रवृत्ति या झुकाव उत्पन्न हो जाता है कि आग के देखते ही हममें ताप की भावना अकुरित हो जाती है। अन्त में ह्यूम के अनुसार सभी घटनाओं में कारण-कार्य का सम्बन्ध देखना केवल मानव-मन की कल्पना की उपज है। अब ह्यूम की मनोवैज्ञानिक व्याख्या सत्य है या असत्य, यह बाल-मनोवैज्ञानिक निश्चित कर सकता है। पर इसे समसामयिक अनुभववादी तर्कनिष्ठ व्याख्या नहीं गिनेगा। तर्क की दृष्टि से हमें देखना है कि क्या ऐसी अनुभूति है, जिसकी ओर उँगली दिखाकर हम बतायें कि यह कारण-कार्य के प्रत्यय की कसौटी हो सकती है या नहीं। सम-सामयिक अनुभववादी ह्यूमी व्याख्या के भावात्मक पक्ष को स्वीकार नहीं करेगा। हाँ, वह मानता है कि ह्यूम के नकारात्मक मत को स्वीकार कर लेना चाहिए, जिसके अनुसार ऐसा कोई प्रत्यय नहीं, ऐसी कोई वास्तविक छाप नहीं है जिसके आधार पर कारण-कार्य की मूलधारणा को स्थापित किया जा सकता है।

ह्यूम ने मूलधारणाओं पर जिन्हें काण्ट ने पदार्थ (Category) कहा है विशेष ध्यान नहीं दिया। उनको देखना चाहिए था कि ये पदार्थ तथ्यात्मक प्रत्यय नहीं हैं और न ये अनुभूतिजन्य सामान्यीकरण (Generalisation) हैं। इन्हें समसामयिक अनुभववादी भाषा का व्यापक नियम मानते हैं। द्रव्य, कारण-कार्य, भाव, अभाव इत्यादि वे पदार्थ हैं, जिन्हें मानव ने भाषा-व्यवहार का नियम मान लिया है और इन्हें अब भी सभी विचारक इसलिए काम में ला रहे हैं कि इनसे विचार-विनिमय तथा व्यवहार में सफलता मिलती आ रही है। लेकिन ह्यूम की यह गलती थी कि उन्होंने इन पदार्थों को भी अनुभूतिजन्य मानसिक टेब या आदत ही माना है।

‘Hume does not draw any absolute distinction between the modes to which our mind conforms itself in thought and behaviour,

recognising them as rules to which any thinking *must* conform, and mere habits and uniformities in our thought and behaviour....

“Against Hume Kant argued that the human mind is the source of rules which it imposes, both in thought and in action on the raw material of experience. The proper work of philosophy is to make explicit the inner connexions between these rules that govern all our thought and action”¹

चूँकि ह्यूम की विधि मनोवैज्ञानिक थी, इसलिए किसी भी तथ्यात्मक प्रकथन की अर्थपूर्णता को स्पष्ट करने के लिए उन्होंने बार-बार ‘मन के अन्तर्विषय’ (Contents of the mind) की दुहाई दी है। परन्तु समसामयिक अनुभववादी किसी भी प्रकथन के अर्थ-निरूपण के लिए भाषा-विश्लेषण करता है और यदि ह्यूम भाषा-विश्लेषण पर ध्यान देते तो उन्हें अपनी कमियाँ दिखायी पड़ने लगती। उन्हें स्पष्ट हो जाता कि तार्किक दृष्टिकोण के अनुसार प्रत्यय (Idea) नहीं, बल्कि सरल वाक्य, मूल वाक्य वस्तुप्रदर्शक (Ostensive) वाक्य ही तात्त्विक अर्थ हैं, जिनके द्वारा जटिल ज्ञानात्मक वाक्यों या प्रकथनों की रचनाएँ की जा सकती हैं। अब यदि वे प्रकथनों का विश्लेषण करते तो उन्हें स्पष्ट हो जाता कि प्रकथनों को उच्च तथा निम्न श्रेणियों में बाँटा जा सकता है। द्रव्य-विचार या कारण-कार्य का पदार्थ उच्च स्तरीय भाषा के प्रकथन हैं और ‘रोटी में पट भरता है’ यह निम्न स्तरीय भाषा का वाक्य है। ह्यूम की यह गलती थी कि वे कारण-कार्य अथवा द्रव्य-विचार के प्रकथनों को आनुभविक अथवा निम्न स्तरीय भाषा के रूप में समझते थे। निम्न स्तर के प्रकथन वे हैं, जो अनुभूति को व्यक्त करते हैं, जैसे, यह मेज काली है, या यह कलम लाल है। परन्तु यदि हम मेज के कालेपन या कलम के लालपन की बात न करके स्वयं वाक्यों के सम्बन्ध में ही विचार करने लग जायें तो जो कुछ व्यक्त करेंगे, उसे उच्च स्तर की भाषा में कहना होगा। आगे चलकर काण्ट और रसेल ने बताया है कि पदार्थ-विश्लेषण आनुभविक भाषा में व्यक्त नहीं किया जा सकता है और उनका विश्लेषण और अर्थनिरूपण उच्च स्तरीय भाषा के प्रकथनों के आधार पर करना पड़ता है।

फिर आगे चलकर पियर्स ने बताया है कि मनोवैज्ञानिक विधि के पालन करने ही के कारण ह्यूम व्यक्तिवाचक प्रकथनों की व्याख्या नहीं कर पाये हैं।² परन्तु उससे अधिक ह्यूम की बड़ी कमी यह है कि वे गणितीय प्रकथनों की व्याख्या नहीं कर पाये हैं और कहीं-कहीं पर उन्होंने बड़ी भूलें की हैं।

1 S N. Hampshire ‘Hume’s place in philosophy,’ in ‘David Hume: A symposium’, P. 7

2 David Hume A symposium, PP. 20-21

गाणितिक वाक्यों की व्याख्या—हमलोगो ने देखा है कि ह्यूम ने आकृत्यन्तर-चादी अनुभववाद के अनुरूप प्रकथनों को गणित के विश्लेषणात्मक और तथ्यात्मक विज्ञानों के सश्लेषणात्मक वाक्यों में बाँटा है। उन्होंने तर्कशास्त्र के पदार्थमूलक प्रकथनों को साफ कर दिया है, क्योंकि उन्होंने इन तार्किक वाक्यों के महत्त्व को नहीं समझा था। पर उन्हें गाणितिक वाक्यों की सही व्याख्या करनी चाहिए थी, जिसे उन्होंने गलत किया है।

ह्यूम के अनुसार गाणितिक प्रकथनों में अनिवार्यता पायी जाती है और इन्हें उन्होंने पूर्वानुभविक तथा अमूर्त तर्कना या समझ की देन कहा है। इन प्रकथनों की विशेषता यह है कि इनके आधार पर या इनसे वास्तविक जगत् का तथ्यात्मक ज्ञान नहीं मिल सकता है। फिर उन्होंने यह भी बताया है कि केवल प्रत्ययों के आपसी सम्बन्ध पर ही गाणितिक प्रकथनों की अनिवार्यता निर्भर करती है। उनके अनुसार विश्लेषणात्मक वाक्य इसलिए अनिवार्य है कि हम इनके विपक्ष में सोच ही नहीं सकते हैं।

“When demonstration convinces me of any proposition, it not only makes me conceive the proposition, but also makes me sensible that it is impossible to conceive anything contrary. What is demonstrably false implies a contradiction, and what implies a contradiction cannot be conceived.”¹

इसके विपरीत सश्लेषणाक अथवा तथ्यात्मक प्रकथन वे हैं, जिनका सम्बन्ध वास्तविक घटनाओं से है। वास्तविक घटना कितनी ही अधिक अनुभूतिसिद्ध क्यों न हो, पर हम हमेशा इनके विपक्ष के रहने की सम्भावना सोच सकते हैं।² जैसे, जल तरल होता है और अग्नि से ताप मिलता है। ये अनुभव से सिद्ध प्रकथन हैं और दैनिक जीवन में हम बराबर इन्हें सत्य मानकर चलते हैं। पर हम कल्पना कर सकते हैं कि अग्नि से ताप न मिलकर ठंडक मिले और जल तरल न होकर वाष्पमय हो।³

But with regard to any matter of fact, however strong the proof may be from experience, I can always conceive the contrary though I cannot always believe it.⁴

यह ठीक है कि ह्यूम के द्वारा स्पष्ट किये गये विश्लेषणात्मक तथा तथ्यात्मक

1 David Hume on Human Nature and the Understanding, P. 52

2 P 295

3 वहाँ, पृ० १६१

4 वहाँ, पृ० २६५। फिर देखें, पृ० ४७, ५०

प्रकथनों का भेद सही है। क्या उन्होंने प्रागनुभविक तथा गणितीय प्रकथनों की सही व्याख्या की है? यह ठीक है कि ह्यूम के अनुसार प्रागनुभविक तथा कारण-कार्य की अनिवार्यता में भेद है, पर इस भेद पर उन्होंने कोई प्रकाश नहीं डाला है। गणितीय प्रकथनों की अनिवार्यता को उन्होंने पूर्वानुभविक तर्कना पर आधारित कहा है और बताया है कि अनिवार्यता समझ (Understanding) की प्रक्रिया पर निर्भर करती है :

“ The necessity which makes two times two equal to four, or three angles of a triangle equal to two right ones, lies only in the act of the understanding by which we consider and compose these ideas ”¹

इसकी तुलना में उन्होंने बताया है कि कारण-कार्य की अनिवार्यता मन के झुकाव पर या बीती अनुभूति से प्रभावित आत्मा की अपनी ही प्रवृत्ति पर आधारित रहती है। पर ह्यूम ने स्पष्ट नहीं किया है कि कारण-कार्य की मनो-वैज्ञानिक अनिवार्यता, जो मन की अपनी प्रकृति पर निर्भर करती है और समझ (Understanding) की अनिवार्यता एक ही है या भिन्न ?² ह्यूम के बाद मिल ने बताया है कि गणितीय अनिवार्यता भी अनुभूति के बार-बार दुहराये जाने पर ही प्राप्त होती है। हमलोगों ने दो और दो आम को मिलकर चार होते बहुत बार देखा है और यही कारण है कि हम मानव की सामूहिक और अपवाद-रहित अनुभूति के आधार पर सख्या, परिमाण तथा ज्यामिति के प्रकथनों के बीच अनिवार्यता स्थापित करते हैं। ह्यूम स्पष्ट रीति से नहीं कहते हैं कि गणितीय अनिवार्यता भी कारण-कार्य की अनिवार्यता के समान सहचार पर आधारित है या नहीं? एक स्थल पर अस्पष्ट रूप से उन्होंने कहा है कि गणितीय प्रकथन भी अनुभूति से ही प्राप्त किये जाते हैं।³

परन्तु पियर्स का यहाँ कहना है कि शायद ह्यूम मिल के समान सहचारवादी न हो। तोभी शायद उनका मत हो सकता था कि सहचार-रीति से कारण-कार्य की अनिवार्यता और पूर्वानुभविक रीति से गणितीय प्रक्रियाओं की अनिवार्यता, दोनों मानव-प्रकृति के अन्तिम तथ्य हैं और इसलिए दोनों अनिवार्यताएँ अन्त में अनुभव पर ही आधारित होती है। अन्तर इतना ही है कि पूर्वानुभविक अनिवार्यता या गणितीय

1. David Hume on H. T. and understanding, P. 210

2. ह्यूम ने एक स्थल पर लिखा है कि अन्त में एक ही प्रकार की अनिवार्यता है और वह मानसिक स्वरूप की तथ्यात्मक अनिवार्यता है (Selby-Bigge : Hume's Treatise, P. 171)।

3. वहाँ, पृ० २५५—२५७

प्रकथनों की अनिवार्यता अधिक व्यापक अनुभव पर, अर्थात् मानव-प्रकृति के अति व्यापक तथ्य पर और कारण-कार्य की अनिवार्यता सहचार-सम्बन्धी सकीर्ण अनुभूति पर टिकी हुई कही जायगी ।¹

ह्यूम की यह भूल थी कि वे समझते थे कि ज्यामिति के प्रमेयों की वैधता प्रतिमा और वास्तविक संवेदनाओं से प्राप्त की जाती है और इसीसे ह्यूम ज्यामितिक प्रकथनों को पूर्णतया अनिवार्य नहीं मानते थे ।

“The reason why I impute any defect to geometry, is, because its original and fundamental principles are derived already from appearances.”²

फिर उन्होंने बताया है कि गणित के बीजगणित और अकगणित की अनिवार्यता असदिग्ध है, पर यह प्रत्ययों की स्पष्टता तथा परिस्पष्टता पर निर्भर रहती है । परन्तु यह स्पष्टता और परिस्पष्टता कैसे प्राप्त की जाती है, इसपर ह्यूम ने सिर्फ इतना ही कहा है कि हमारे सभी प्रत्यय छापो से प्राप्त किये जाते हैं और इसलिए स्पष्ट तथा परिस्पष्ट भी छापो से ही प्राप्त होते हैं ।³

अब समसामयिक अनुभववादी ह्यूम के उस मत को मान्यता नहीं देंगे, जिसके अनुसार गणितात्मक प्रकथन अनुभूति से प्राप्त किये जाते हैं । समसामयिक अनुभववाद के अनुसार गणितात्मक प्रकथन पदों की परिभाषा से निगमित होते हैं । यदि हम ‘बरसाती दिन’ का सही अर्थ समझते हो तो हमें मानना पड़ेगा कि यह ‘आर्द्र’ भी होगा । उसी प्रकार यदि हम त्रिभुज, रेखा इत्यादि पदों को समझते हो तो ज्यामिति के स्वयंसिद्धों तथा नियमों के अनुसार इसके प्रमेयों को भी सगत रीति से प्राप्त कर सकते हैं । यही कारण है कि ह्यूम की मनोवैज्ञानिकता से अपने को बचाने के लिए समसामयिक अनुभववादी ‘तर्कनिष्ठ’ शब्द को जोड़ देते हैं ।

ह्यूम के दर्शन का मूल्यांकन

ह्यूम के सदेहवाद की समीक्षा करते हुए हमलोगों ने देखा है कि ह्यूम की विचारधारा में भावात्मक और अभावात्मक दो पक्ष पाये जाते हैं और ये दोनों पक्ष दर्शन के विकास में महत्वपूर्ण सिद्ध हुए हैं । ह्यूम के सदेहवादी निष्कर्ष को दूर करने के लिए रीड और काण्ट ने अपना भिन्न-भिन्न विचार प्रकट किये हैं और काण्ट ने स्वयं ह्यूम की इस देन को स्वीकार किया है । फिर ह्यूम के भावात्मक पक्ष में अनेक धाराएँ अस्फुट रूप से पायी जाती हैं, जिनका विकास पाश्चात्य दर्शन के भावी

1 देखें, ‘David Hume: A Symposium; पृ० २४-२६, विशेषकर पृ० २८-२९

2. David Hume on Human Nature and the Understanding, - P. 189

3. वही, पृ० १६०

विचारों में देखने में आता है। हमलोगों ने देखा है कि ह्यूम के अनुसार तर्कशास्त्र से नहीं, बल्कि मनोविज्ञान से ही जीवन संचालित होता है। इस रूप में समसामयिक फ्रायड, फ्रॉयड्स इत्यादि मनोविश्लेषक (Analysts) का कहना है कि दर्शन की अपनी स्वतन्त्र सत्ता नहीं है, क्योंकि यह दार्शनिकों की दमित वृत्तियों की प्रतीकमय अभिव्यक्ति-मात्र है। परन्तु इस अर्थ में शायद ही ह्यूम ने कहा होगा कि मनोविज्ञान से ही जीवन संचालित होता है। शायद उनके कथन का अर्थ कि मानव-ज्ञान बुद्धि या समझ से नहीं, पर मूलप्रवृत्ति, भाव तथा सवेग इत्यादि से नियंत्रित होता है। यह बात समसामयिक प्रयोजनवाद में देखी जाती है और प्रयोजनवादी अपने मत के समर्थन में प्रायः ह्यूम की उक्तियों का उद्धरण प्रस्तुत करते हैं। फिर जब ह्यूम बताते हैं कि मनोविज्ञान ही ज्ञान का आधार है तो उनके कथन का अभिप्राय है कि हमें प्रकृति के इशारे पर चलना चाहिए। प्रिगल पैटिसन ने लिखा है कि प्रकृतिवाद निम्न श्रेणी का भी हो सकता है और उच्च श्रेणी का भी। जब ह्यूम बताते हैं कि हमें प्रकृति के इशारे पर चलना चाहिए तो वे मानव-बुद्धि को प्राकृतिक नहीं मानते हैं। ऐसी दशा में वे निम्न प्राकृतिकवाद को सही मानते हैं। निम्न प्रकृतिवाद वैज्ञानिकता पर आधारित है। अतः ह्यूम के विचारों में वैज्ञानिक प्रकृतिवाद अस्फुट रूप से मौजूद है।

परन्तु समसामयिक विचारों में ह्यूम का महत्त्व तार्किक प्रत्यक्षवाद में विशेष समझा जाता है, क्योंकि तार्किक प्रत्यक्षवाद के समान ह्यूम असदिग्ध ज्ञान को गणित तक ही सीमित रखते हैं और वास्तविक पदार्थ के ज्ञान को सभाव्य ही मानते हैं। फिर तार्किक प्रत्यक्षवाद के समान, आप पदार्थ की सत्ता नहीं मानते हैं और अतीन्द्रिय (Supersensuous) ईश्वर तथा आत्मा की सत्ता को अस्वीकार करते हैं। अतः ह्यूम को सन्देहवादी न मानकर, प्रत्यक्षवादी ही समझना उचित होगा।

अतः, ह्यूम के भावात्मक और अभावात्मक दोनों पक्षों से दार्शनिक विचार में अच्छा विकास आया है और यही कारण है कि आधुनिक दर्शन में ब्रिटिश विचारकों में ह्यूम को विशेष स्थान दिया जाता है।

इमानुएल काण्ट (सन् १७२४—१८०४ ई०)

आधुनिक दर्शन के उच्चतम कोटि के विचारक इमानुएल काण्ट का जन्म २२, अप्रैल १७२४ ई० को जर्मनी के कोनिट्सबर्ग नगर में हुआ था। आपका परिवार धार्मिक परम्परा से प्रभावित था और उसकी स्थायी छाप आपकी रचनाओं पर पड़ी है। आप शिक्षक की हैसियत से १७५५ ई० में कोनिट्सबर्ग विश्वविद्यालय में नियुक्त हुए

* वास्तव में 'काण्ट' न लिखकर 'कान्त' ही लिखना चाहिए। पर परम्परा बलीयसी होती है।



IMMANUEL KANT (1724 to 1804)

और १७७० ई० में दर्शन के अध्यापक के पद पर सम्मानित किये गये। दर्शन के अतिरिक्त गणित, पदार्थ-विज्ञान, भूगोल इत्यादि का भी आप अध्यापन करते थे और इन विषयों की आपको अच्छी जानकारी थी। आप आजन्म ब्रह्मचारी रहे। आपका देहान्त १२, फरवरी १८०४, ई० को हो गया।

आपके सरल तथा शुद्ध जीवन और आपके क्रांतिकारी विचार में कभी मुठभेड़ नहीं हुई। आजीवन आपका समय अध्ययन, अध्यापन तथा दार्शनिक रचनाओं में बीता। आपकी मुख्य रचनाएँ ये हैं

Critique of Pure Reason (1781), *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (1783), *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals* (1785), *Critique of Practical Reason* (1788), *Critique of Judgment* (1790), *Religion within the Limits of Reason Alone* (1793), *Metaphysics of Morals* (1796-97).

§ १. काण्ट की समस्या

पूर्वकाण्टीय दर्शन में बुद्धिवाद (Rationalism) और अनुभवाद की विरोधी धाराएँ थी। काण्ट की शिक्षा-दीक्षा के समय वोल्फ ने लाइबनिट्स के बुद्धिवाद की टीका की थी और स्वयं काण्ट की दार्शनिक शिक्षा इसी लाइबनिट्स-वोल्फीय बुद्धिवाद के आधार पर हुई थी। पर जब काण्ट ने अपनी आलोचनात्मक दृष्टि फेरी तब उन्होंने पाया कि लाइबनिट्सी बुद्धिवाद पूर्वस्थापित छन्द पर स्तम्भित है। पर पूर्वस्थापित छन्द केवल एक दार्शनिक प्राक्कल्पना है, जिसे सिद्ध-असिद्ध नहीं ठहराया जा सकता है। परन्तु दार्शनिक सिद्धान्त को ऐसा होना चाहिए, जिसे किसी रीति से प्रमाणित किया जा सके। इसलिए काण्ट ने मनगढ़न्त पूर्वस्थापित छन्द पर अवलम्बित लाइबनिट्सी बुद्धिवाद को त्याग दिया। फिर यदि हम बुद्धिवाद को अपना भी लें, तो इसका कोई सर्वमान्य निष्कर्ष नहीं देखने में आता है। देकार्त के दिये हुए बुद्धिवाद का विकास स्पिनोजा के दर्शन में हुआ और लाइबनिट्स इस निष्कर्ष पर आये कि परम द्रव्य या सत्ताएँ अनेक हैं। स्पिनोजा का एकत्ववाद (Monism) जीवन की अनेकता तथा विविधता का स्पष्टीकरण नहीं कर पाता है, और लाइबनिट्सी अनेकवाद विश्व की एकता तथा व्यवस्था का स्पष्टीकरण नहीं कर पाता है। अतः, यदि स्पिनोजा और लाइबनिट्स के बुद्धिवादी विचारों को हम अलग-अलग लें तो वे आशिक ठहरते हैं, और यदि उन्हें एक साथ लें तो वे परस्पर-विरोधी देखने में आते हैं। इसलिए बुद्धिवाद या तो आशिक होगा या आत्म-विरोधी। फिर बुद्धिवाद के अनुसार असदिग्ध तथा अनिवार्य ज्ञान सहजात प्रत्ययों (Innate ideas) पर आधारित रहता है। परन्तु यहाँ प्रश्न उठता है कि जब प्रत्यय आत्मजात होते हैं तब इनकी सत्यता

किस प्रकार वस्तुगत तथा वास्तविक हो सकती है ? अतः, बुद्धिवादी आत्मजात प्रत्ययो के आधार पर बड़ी-बड़ी इमारतों का निर्माण करते हैं, पर ये काल्पनिक, हवाई तथा अवास्तविक हुआ करती हैं। (The rationalists are the architect of many a world of thought without any guaranteed correspondence with reality) यदि बुद्धिवाद के आधार पर ज्ञान की विवेचना नहीं हो सकती, तो क्या अनुभववाद से गणित तथा विज्ञान का स्पष्टीकरण हो सकता है ?

कुछ समय के लिए बुद्धिवाद से असंतुष्ट होकर काण्ट ने वैज्ञानिक अनुभववाद की शरण ली थी। पर उन्होंने ह्यूम की रचनाओं को पढ़ा और देखा कि इस अनुभववाद का अन्तिम परिणाम सदेहवाद ही हो सकता है। तो क्या ज्ञान की कोई युक्तिसंगत व्याख्या नहीं हो सकती है ? काण्ट इस निराशावाद की शरण नहीं ले सकते थे, क्योंकि वे गणितज्ञ और वैज्ञानिक की हैसियत से जानते थे कि इन शास्त्रों में सर्वव्यापी तथा निश्चित ज्ञान पाया जाता है। अतः, काण्ट की समस्या थी कि वे ज्ञान के उन तत्त्वों को खोज निकालें, जिनके आधार पर गणित तथा विज्ञानों के निश्चित तथा असंदिग्ध नियमों की व्याख्या हो सके।

§ २. ज्ञान की काण्टीय व्याख्या की रूपरेखा

यह तो हो नहीं सकता है कि बुद्धिवाद और अनुभववाद पूर्णतया असत्य हो। काण्ट के अनुसार इन दोनों सिद्धान्तों में आंशिक सत्यता है। जिन बातों को बुद्धिवाद और अनुभववाद स्वीकार (Affirm) करते हैं, वे सत्य हैं, और जिन बातों का वे खण्डन करते हैं, वे गलत हैं (They are justified in what they affirm, but wrong in what they deny)। अनुभववाद के अनुसार संवेदनाओं के बिना ज्ञान में वास्तविकता नहीं आ सकती है और बुद्धिवाद के अनुसार सहजात प्रत्ययों के बिना ज्ञान में अनिवार्यता तथा असंदिग्धता नहीं आ सकती है। ज्ञान के सही समीक्षावाद (Criticism) में हमें इन दोनों सिद्धान्तों के उपयुक्त पक्षों को स्वीकार कर लेना चाहिए। फिर अनुभववाद के अनुसार ज्ञान की अनिवार्यता तथा सर्वव्यापकता को अस्वीकार किया जाता है, और बुद्धिवाद के अनुसार संवेदनाओं को ज्ञान का रचनात्मक अंग नहीं माना जाता है। पर हमें दोनों सिद्धान्तों के इस अभाववात्मक (Negative) पक्षों को अस्वीकार करना चाहिए। इसलिए सही ज्ञान-मीमांसा में हमें बुद्धिवाद तथा अनुभववाद के दोनों भावात्मक अंशों को मिलाकर समीक्षावाद को ग्रहण करना चाहिए।

काण्ट के अनुसार, यदि हम ज्ञान का सही विश्लेषण करें, तो इसमें दो अंग हम पायेंगे, अर्थात् उपादान या सामग्री (Matter), जो संवेदनाओं के द्वारा प्राप्त की जाती है, और दूसरा अंग-रूप या आकार (Form) का है, जो मन द्वारा प्राप्त किया

जाता है। इन दोनों भिन्न-भिन्न अंगों के सम्मिश्रण के फलस्वरूप ज्ञान की रचना होती है। दूसरे शब्दों में ज्ञान की सामग्री मिट्टी के लोदे के समान है और ज्ञान का रूप या आकार साँचे (Mould) के समान है। जबतक लोदे को साँचे में न ढाला जाय तबतक सुराही, खपड़ा, खिलौना इत्यादि नहीं बन सकते हैं। अतः बुद्धिवादियों का कहना ठीक है कि बिना आत्मजात कार्य-कारण, द्रव्य इत्यादि धारणाओं के ज्ञान सम्भव नहीं होता है। उसी प्रकार अनुभववादियों का कहना ठीक है कि बिना सवेदनाओं की सामग्रियों से ज्ञान नहीं रचा जा सकता है। दोनों सिद्धान्तों को अलग-अलग लिया जाय तो उनमें से किसी एक से भी ज्ञान की रचना सही नहीं समझायी जा सकती है। परन्तु यदि हम दोनों के कथनों को मिला दें तो क्या ज्ञान की व्याख्या हो सकती है? अनुभववादियों का कहना ठीक है कि सवेदनाओं से ही ज्ञान का प्रारम्भ होता है। फिर भी, वे ठीक ही कहते हैं कि सवेदनाएँ एक-दूसरे से पृथक् हैं। परन्तु ज्ञान, बिना सवेदनाओं को स्थायी रीति से सम्बद्ध किये सम्भव नहीं होता है। यहाँ बुद्धिवादियों की देन को काम में लाना चाहिए। यहाँ कहना चाहिए कि क्षणभंगुर तथा पृथक् सवेदनाओं को आत्मजात प्रत्यय या धारणाओं (Categories) ही के द्वारा सूत्रबद्ध किया जा सकता है। इसलिए ज्ञान-निर्माण में साँचा मन से मिलता है और इसकी सामग्री सवेदनाओं से मिलती है। बिना सवेदनाओं की सामग्री के मन के द्वारा दी गयी मूलधारणाएँ रिक्त साँचों के समान हैं, और बिना मूल-धारणाओं के सवेदन-सामग्रियाँ मिट्टी के लोदे के समान हैं। इन दोनों के योगफल से ही ज्ञान की व्याख्या हो सकती है।

उपर्युक्त कथनानुसार हम कह सकते हैं कि *though all our knowledge begins with experience, it does not follow that it originates from experience*। जैसे ही हमें सवेदना होने लगती है, वैसे ही अन्य मानसिक शक्तियाँ भी सक्रिय होने लगती हैं, और जो ज्ञान हमें मिलता है, वह मानसिक शक्तियों के द्वारा व्यवस्थित तथा साँचे में ढाली हुई सवेदना होता है। इन मानसिक शक्तियों की देन को प्रागनुभव (A priori) समझना चाहिए, जो सवेदना के साथ अवश्य उभड़ पड़ता है। पर इन्हें सवेदनाओं के आधार पर स्पष्ट नहीं किया जा सकता है। यदि प्रागनुभव अग सवेदनाओं में न हो तो स्वयं सवेदना ही सम्भव न हो। बिना प्रागनुभव अगो के सवेदना निर्विकल्पक, अनिश्चित तथा अन्ध अनुभूति होगी, जिसके विषय में हमारे लिए कुछ कहना कठिन हो जायगा। स्वयं ह्यूम ने स्पष्ट कर दिया है कि कार्य-कारण, द्रव्य इत्यादि की मूलधारणाएँ सवेदनाओं में नहीं देखी जाती हैं, और हम जानते हैं कि बिना इन्हें स्वीकार किये हुए वैज्ञानिक ज्ञान सम्भव नहीं है। इस व्यवस्था में काण्ट के अनुसार ह्यूम को सतर्क हो जाना चाहिए था और उनको समझ लेना चाहिए था कि इनका स्रोत-स्थल अनुभव से परे प्रागनुभव है। काण्ट का

कहना है कि ह्यूम ने गणित-शास्त्र के अनिवार्य तथा असदिग्ध ज्ञान का विश्लेषण नहीं किया है * । यदि वे गणित-ज्ञान का विश्लेषण करते तो उन्हें प्रागनुभव अग का पता चल जाता । प्रागनुभव-अग मन की अपनी देन है और अति सामान्य रूप में इसका काम है कि पृथक्-पृथक् अनुभूतिजन्य सवेदनाओं को सम्बद्ध तथा व्यवस्थित करके अनिवार्य तथा असदिग्ध ज्ञान उत्पन्न करे । अगर हम मान लें कि सामान्य रीति से बुद्धि का काम है कि यह मूलधारणा-रूपी साँचों के द्वारा सवेदनाओं को सर्वव्यापी ज्ञान में ढाल दें, तो ज्ञान-मीमांसा का सबसे मुख्य उद्देश्य होना चाहिए कि वह बुद्धि के सश्लेषणात्मक (Synthetic) रूपों (Forms) का अध्ययन करे । ज्ञान-मीमांसा के इस नवीन दृष्टिकोण को काण्ट ने कोपर्निकसीय आन्दोलन (Copernican revolution) के नाम से पुकारा है, जिसपर हमें कुछ और प्रकाश डालना चाहिए ।

काण्ट के अनुसार बुद्धिवाद तथा अनुभववाद, दोनों ने स्वीकार किया है कि मन से बाहर वास्तविक पदार्थ हैं, जिन्हें मन जानना चाहता है । परन्तु यदि हम मान लें कि वास्तव में वस्तुएँ मन के बाहर हैं तो हम किस प्रकार से उन्हें जान सकते हैं ? देकार्त का प्रतिलिपि-सिद्धान्त, लॉक का अनुरूपतावाद (Correspondence theory) और लाइबनिट्स का पूर्वस्थापित छन्द इस बात को स्पष्ट कर देते हैं कि मन से परे बाह्य वस्तुओं की सत्ता मान लेने से ज्ञान की व्याख्या नहीं हो सकती है । फिर यदि वस्तुएँ मन से बाहर हो तो हमारा ज्ञान उतनी ही दूर तक सत्य होगा जितनी दूर हमारी अनुभूति होगी । इस दशा में हम किसी भी सार्वभौम नियमों को स्थापित नहीं कर पायेंगे । उदाहरणार्थ, हम नियम बनाते हैं कि सभी मनुष्य मरणशील हैं, पर क्या कोई भूत, भविष्य और वर्तमान के सभी मनुष्यों को मरते देख सकता है ? और क्या भावी मनुष्यों के मरने का भी हमें ज्ञान हो सकता है ? ऐसी दशा में यदि वस्तुएँ मन के बाहर हो, तो हम उन्हें केवल अपनी अनुभूति ही से जान सकते हैं, अनुभूति से हमें कभी भी अनिवार्य, असदिग्ध तथा सार्वभौमिक ज्ञान नहीं मिल सकता है । पर गणित और पदार्थ-विज्ञान में अनिवार्य, असदिग्ध तथा सर्वव्यापी ज्ञान मिलता है । इसलिए हमें अपने विचार को उसी प्रकार से नयी दिशा में मोड़ लेना चाहिए, जिस प्रकार से टोल्मी के सिद्धान्त के द्वारा नक्षत्र-विज्ञानों में प्रगति न देखकर कोपर्निकस ने अपनी विचारधारा को नयी दिशा में मोड़ लिया था । कोपर्निकस ने देखा कि जब पृथ्वी-केन्द्रित (Geocentric) सिद्धान्त पर नक्षत्रों की पूरी व्याख्या नहीं हो सकती है तब उन्होंने अपनी विचारधारा को सूर्य केन्द्रित मानकर क्रान्ति ला दी और इससे नक्षत्र-विज्ञान में काफी लाभ पहुँचा । क्यों नहीं हम भी अपने दृष्टिकोण को एकदम बदल दें ।

अबतक हम सोचते आये हैं कि बाह्य वस्तुओं को हमें जानना है । क्यों

नहीं हम सोचें कि वे वस्तुएँ हमारे लिए ज्ञेय वस्तुएँ हैं, जो हमारे विचारों के साँचों में ढलकर हमारे सामने आयें ? जब वस्तुएँ अपने निजी रंग को छोड़कर मन की दी हुई शक्तों से रंगी हुई आती हैं तभी हम उन्हें जान सकते हैं। अतः, मन वस्तुओं के ज्ञेय होने की शक्ति पहले से प्रतिपादित करता है और जो वस्तुएँ इन शक्तों से ढल जाती हैं, वे हमारे लिए ज्ञेय होती हैं, अन्यथा नहीं। यह बात गणित में हम पाते हैं। पहले हम त्रिभुज का प्रत्यय बनाते हैं और तब त्रिभुज के विषय में सभी बातें हमारे ही दिये हुए त्रिभुज के स्वरूप से सिद्ध हो जाती हैं। चूँकि हमारे मन के मूल प्रत्यय सबमें एक समान हैं, इसलिए जो भी नियम इन मूल प्रत्ययों के अनुसार होंगे वे सभी व्यक्तियों के लिए समान होंगे। अतः, हम त्रिभुज के विषय में कह सकते हैं कि सभी त्रिभुजों के तीनों कोण मिलकर दो समकोण के बराबर होंगे। "The mind's own rule holds good in all cases, because the mind has itself determined the nature of the cases" उसी तरह से पदार्थ-विज्ञान में सर्वव्यापी नियम पाये जाते हैं, क्योंकि ये नियम प्रयोगों पर आधारित होते हैं और प्रयोग में हमें पहले पूर्वकल्पना बना लेनी होती है। इसलिए, यहाँ भी हमारी बुद्धि पहले शक्तों को रख देती है और तब वे वस्तुएँ ज्ञेय होती हैं, जो इन शक्तों से बदलकर हमारी चेतना में आती हैं। "Reason must approach nature not as a pupil but as a judge, who compels the witnesses to answer the questions which he himself proposes"

अगर हम मान लें कि हमारी बुद्धि की यही शक्ति है कि वे ही वस्तुएँ हमारे ज्ञान का विषय हो सकती हैं, जो हमारे मन के साँचों में ढलकर आयें, तो ज्ञान की अनिवार्यता, असंदिग्धता तथा सर्वव्यापकता सम्भव हो सकती हैं। चूँकि मन की शक्तें वस्तुओं को ढालने के काम में लायी जाती हैं, इसलिए मन उन्हें अनिवार्य रीति से ग्रहण करेगा। फिर चूँकि बुद्धि के साँचे सभी व्यक्तियों में एक समान हैं, इसलिए वास्तविक ज्ञान सर्वव्यापी होगा।

कोपनिकसोय क्रांति के मानने से एक बात स्पष्ट हो जाती है कि ज्ञान-निर्माण में मन की देन, जिसे हम प्रागनुभव (A priori) कह सकते हैं, अति महत्त्वपूर्ण है। इसका यह अर्थ नहीं है कि मन के साँचों से ही ज्ञान सम्भव हो सकता है। बिना सवेदनाओं की सामग्रियों के मन के प्रागनुभव-साँचे निकम्मे हैं। परन्तु बात यह है कि हम अनुभवजन्य सवेदित सामग्रियों को उनके निजी स्वरूप में नहीं जान सकते हैं। जिसे हम अनुभवजनित सवेदना कहते हैं, वह भी बुद्धि की प्रागनुभविक धारणाओं या साँचों से रूपान्तरित अवस्था में पायी जाती है। यह ठीक है कि सभी वैज्ञानिक ज्ञान में आनुभविक (Empirical) अग का रहना आवश्यक है, पर काण्ट के मत के अनुसार बिना बुद्धि की धारणाओं से रूपान्तरित हुए हम उन्हें नहीं जान सकते हैं। इसलिए हमें ज्ञान की प्रागनुभविक धारणाओं या रूपों (Forms) को जानना परम आवश्यक है।

चूँकि काण्ट ने इन्ही रूपों को खोज निकालने की कोशिश की है, इसलिए उन्होंने अपनी ज्ञान-मीमांसा को Transcendental (अनुभव-निरपेक्ष या अनुभवातीत) कहा है।

"I call all knowledge *transcendental* which is not directly concerned with objects, but with the way in which we cognise them, so far as it is possible to do so *a priori*."* अतः काण्ट की समीक्षा का विषय किसी वस्तुविशेष का नहीं है। इनका विषय मन के जानने की वह विधि है, जो किसी भी वस्तु के जानने में अनिवार्यतः सर्वव्यापक रूप से किसी भी ज्ञाता के द्वारा काम में लायी जाती है।

(अत्यानुभविक) Transcendental दर्शन का काम है कि वह बुद्धि के प्रागनुभव-अगो की जानकारी करे। इन अगो का मुख्य काम है कि ये दिये गये उपादान या सामग्री (Matter) को व्यवस्थित तथा सम्बद्ध करें। सवेदना-सामग्रियों का प्रागनुभव-रूपों के द्वारा कई क्रमों में सश्लेषण (Synthesis) होता है। सबसे पहले 'सवेदनाएँ' देश और काल (Space and time) के रूपों से व्यवस्थित होकर प्रत्यक्ष वस्तु (Percepts) बनती हैं, अर्थात् सभी वस्तुओं में देश और काल का धर्म रहना अनिवार्य है। परन्तु देशीकरण (Spatialisation) और कालरूपीकरण (Temporalisation) से केवल अलग-अलग वस्तुओं का ही ज्ञान होता है, जैसे, देवुल, गाय इत्यादि। इसलिए इन भिन्न-भिन्न वस्तुओं को मिलाकर निर्णय (Judgment) का निर्माण करना चाहिए। निर्णय की संयोजना में समझ या बुद्धि (Understanding) प्रत्यक्ष वस्तु (percepts) को अपनी १२ मूल धारणाओं (Categories or concepts) के आधार पर सम्बद्ध करती है। इसी understanding के १२ concepts या categories के आधार पर percepts को निर्णय के रूप में करके वैज्ञानिक ज्ञान उत्पन्न होता है। यदि concepts हों और percepts (प्रत्यक्षवस्तु) न हों, तो इससे ज्ञान का केवल खोखला ढाँचा ही मिल सकता है। उसी तरह से यदि percepts हों और concepts न हों, तो किसी व्यवस्था के न होने के कारण ज्ञान-सामग्रियाँ मिट्टी के लोदे के समान थोड़ा-सी रह जायेंगी। अतः वैज्ञानिक ज्ञान सवेदना और बुद्धि (Sense and understanding) के योग का परिणाम कहा जा सकता है।

Understanding के categories के आधार पर सवेद्य प्रत्यक्षों को निर्णय के रूप में परिणत करके हमें ज्ञान मिल जाता है, परन्तु क्या अतिसवेद्य अथवा सवेदनातीत (supra-sensible) ईश्वर, अमर आत्मा इत्यादि का ज्ञान सम्भव है? यहाँ काण्ट का कहना है कि जहाँ तक तक वैज्ञानिक ज्ञान का सम्बन्ध है, वहाँ तक ज्ञान इन्द्रिय-जन्य होता है, और जो कुछ इन्द्रिय-जन्य हो, वह वैज्ञानिक ज्ञान में परिणत हो सकता है।

*"Transcendental" (अत्यानुभविक) शब्द से काण्ट बताना चाहते हैं कि ज्ञान का वह अंग, जो प्रागनुभव होने के कारण अनुभवातीत है और फिर जिसका सम्बन्ध वस्तु से न होकर वस्तुओं के जानने की अति सामान्य विधि से हो।

पर इन्द्रियातीत वस्तुओं का ज्ञान सम्भव नहीं है। यदि बिना Percepts (प्रत्यक्ष वस्तु) के हम Concepts के ही आधार पर ज्ञान प्राप्त करना चाहें तो यह उसी तरह सम्भव नहीं हो सकता है जिस तरह से बिना किसी प्रकार के अनाज को डाले हुए आटे की चक्की के घुमाने से आटा नहीं मिल सकता है। परन्तु दार्शनिक समझते हैं कि इन्द्रियातीत वस्तुओं का ज्ञान सम्भव है और ऐसा मान लेने से Transcendental भ्रम उत्पन्न हो जाता है। चूँकि विज्ञानों का प्रतीक पदार्थ-विज्ञान है, इसलिए काण्ट का कहना है 'कि पदार्थ-विज्ञान (Physics) इन्द्रिय-जन्य सवेदनाओं पर आधारित रहने के कारण सम्भव है, पर तत्त्वमीमासा (Metaphysics) इन्द्रियातीत वस्तुओं से सम्बन्ध रखने के हेतु काल्पनिक शास्त्र है' (Physics is, but metaphysics is not possible)।

काण्ट ने Transcendental रूपों के अध्ययन के कारण अपनी ज्ञान-मीमासा को समीक्षावाद (Criticism) कहा है। उनके अनुसार उनके पहले के दर्शन को हठ-वाद या रूढ़िवाद (Dogmatism) कहा जा सकता है "Dogmatism is the positive or dogmatic procedure of reason without previous criticism of its own faculty" काण्ट के अनुसार सवेदनाओं को ज्ञान के रूप में ढालने की शक्ति (Faculty) साधारणतया बुद्धि (Reason)¹ कहलाती है और ज्ञान-मीमासा का काम है कि वह उन रूपों (Forms) को स्थापित करे, जिनसे सवेदनाओं के बीच व्यवस्था उत्पन्न करके ज्ञान की अनिवार्यता तथा असदिग्धता प्राप्त होती है। चूँकि काण्ट के पहले मीमासकों को इसका कोई आलोचनात्मक ज्ञान नहीं था कि सवेदन के अतिरिक्त प्रागनुभव तत्त्व हैं, जिनके द्वारा ज्ञान में व्यवस्था लायी जाती है, इसलिए इन्हें अन्धविश्वासी तथा रूढ़िवादी कहा जा सकता है। चूँकि काण्ट ने ज्ञान-रचना के असली रूपों या तत्त्वों की खोज की है, इसलिए वे अनुभववाद तथा बुद्धिवाद, दोनों की आशिक देन को मिलाकर भावी ज्ञान-मीमासा के विकास की नयी नींव भी डाल सके हैं। इसलिए वे वास्तव में अनुभववाद और बुद्धिवाद, दोनों सिद्धान्तों से बहुत आगे चले गये हैं। "A critical philosophy, in the sense of Kant, goes beyond this only in so far as it is an attempt to reach principles, which are prior not only to a particular controversy, but to all controversy"²

1 'Reason' शब्द को कई अर्थों में काम में लाया गया है, पर हिन्दी का शब्द 'बुद्धि' और भी अधिक अर्थों में काम में लाया जाता है। इसलिए काण्ट के विचार को स्पष्ट करने के लिए हम Understanding और Reason शब्द को बिना अनुवाद किये हुए काम में लायेंगे।

2 Caird, E : 'A critical philosophy of Kant', Vol, I, pp 7-8

काण्ट का समीक्षावाद वैज्ञानिक ज्ञान की सम्भावना स्वीकार कर लेता है, पर इसे सीमित दो अर्थों में मानता है। पहली बात है कि वैज्ञानिक ज्ञान संवेद्य (Sensible) वस्तुओं ही का हो सकता है और इन्द्रियातीत वस्तुओं का नहीं हो सकता है। फिर जो भी वैज्ञानिक ज्ञान संभव होता है वह वस्तुओं का प्रतिभास (Appearance or phenomenon) † ही कहा जा सकता है, क्योंकि बिना मन के रूपों से रूपान्तरित किये हुए हम वस्तुओं को नहीं जान सकते हैं। परन्तु वस्तुओं का अपना निजी स्वरूप भी अवश्य है, जिसे हम नहीं जान सकते हैं। अतः, वस्तुओं का वह रूप, जो मानव-ज्ञान की शक्तों से रंगकर हमारी चेतना में आता है, उसे हम जानते हैं, और उसका निजी रूप, न हमारी चेतना में आता और न हमारे ज्ञान में ही अँट सकता है। जो मानव-ज्ञान की शक्तों से परे और स्वतन्त्र वस्तुओं का अपना रूप है, उसे ही उनका तात्त्विक रूप कहना चाहिए और काण्ट के अनुसार इसे मानव-बुद्धि ग्रहण नहीं कर सकती है। अतः, वस्तुओं का प्रातिभासिक ज्ञान संभव है, पर उनका पारमार्थिक ज्ञान संभव नहीं है। मानव-ज्ञान से परे वस्तुओं को काण्ट ने things-in-themselves (वस्तुओं की अपनी निजी अवस्था) कहा है और चूँकि इसे उनका असली या तात्त्विक रूप कहा जा सकता है, इसलिए things-in-themselves को काण्ट ने परम पदार्थ (Noumena) भी कहा है। इसलिए काण्ट के अनुसार परम पदार्थ का ज्ञान संभव नहीं है। इसलिए काण्ट के दर्शन को अज्ञेयवाद (Agnosticism) * भी कहा जाता है। आगे चलकर काण्ट ने अपने अज्ञेयवाद की शक्तों को विनष्ट कर दिया है, क्योंकि उन्होंने बताया है यद्यपि परम पदार्थ, ईश्वर तथा अमर आत्मा को हम वैज्ञानिक रीति से जान नहीं सकते हैं, तथापि ये सत्ताएँ आस्था का उचित विषय मानी जा सकती हैं। अब काण्ट के समीक्षावाद को स्पष्ट करने के लिए हम अनुभववाद और बुद्धिवाद से इसकी तुलना निम्नलिखित ढंग से करेंगे। ‡

† वेदान्त में प्रतिभास और प्रातिभासिक जगत् का अर्थ है स्वप्नवत् जगत्, पर यहाँ प्रतिभास का अर्थ है वस्तुओं के उस रूप से, जो किसी को प्रत्यक्ष हो या दिखाई दे।

* Agnosticism दो शब्दों के योग से बना है, A-Gnosticism Gnosticism भी gnostikos, यूनानी शब्द से निकला है जिसका अर्थ होता है वह जो भली-भाँति जाना जायँ।

‡ प्रारम्भिक अध्ययन के समय इसे छोड़कर सरलैषात्मक निर्णयों की समस्या (§ ३) पढ़ें।

अनुभववाद

१ जन्म के समय मन साफ पट्टी के समान है और जो कुछ ज्ञान होता है उसके सभी अंग अनुभव से ही प्राप्त होते हैं। इसमें मन को निष्क्रिय माना जाता है।

२. इसके अनुसार सवेदनाओं को विशेष स्थान दिया जाता है और understanding के concept को गौण स्थान दिया जाता है।

३. Sense और understanding में केवल आशिक अन्तर है, क्योंकि concepts भी आनुभविक अंगों से ही प्राप्त किये जाते हैं। केवल यहाँ sense या सवेदनाओं को

बुद्धिवाद

१. मन सक्रिय समझा जाता है। आनुभविक अंग ज्ञान में नहीं पाये जाते हैं, पर अनुभव से मन में सहजात प्रत्यय उमड़ पड़ते हैं और इन्हीं सहजात प्रत्ययों (Innate ideas) से ज्ञान का निर्माण होता है।

२. यहाँ Understanding के प्रागनुभविक concepts को विशेष स्थान दिया जाता है। सवेदनाओं की अवहेलना की जाती है। ज्ञान-निर्माण में सवेदित अंगों को स्थान नहीं दिया जाता है।

३ यहाँ भी sense और understanding के बीच आशिक अंतर समझा जाता है और विशेषतया लाइबनिट्सी बुद्धिवाद में सवेदनाओं को अविकसित, अस्पष्ट concepts ही

समीक्षावाद

१ जैसे ही अनुभव से सवेदना होती है वैसे ही मन की अन्य शक्तियाँ भी उमड़ पड़ती हैं। इन शक्तियों से आत्मज्ञान या प्रागनुभविक रूप उत्पन्न होते हैं, जो आनुभविक सवेदना-राशि को व्यवस्थित कर ज्ञान की रचना करते हैं।

२. इसमें sense और understanding दोनों को स्थान दिया जाता है। बिना सवेदनाओं के ज्ञान का विषय या मसाला या उपादान (Matter) नहीं मिल सकता है, और बिना understanding के concepts की सवेदनाओं को व्यवस्थित कर ज्ञान नहीं हो सकता है। सवेदना बिना concepts के अधीर है और बिना सवेदना के concepts खाली साँचे हैं।

३ यहाँ sense और understanding में जातिभेद या प्राकारिक अन्तर माना जाता है। सवेदन-शक्ति को निष्क्रिय माना गया है और 'समझ' को सक्रिय कहा गया है। सवेदनाओं को

अनुभववाद

बुद्धिवाद

समीक्षावाद

मूल समझा जाता है।

समझा जाता है।

हम निष्क्रिय रहकर ग्रहण करते हैं, पर सक्रिय होकर ही हम उन्हें समझ सकते हैं। Understanding को काण्ट ने आत्म-स्फूर्त (Spontaneous) शक्ति माना है।

४. इसके अनुसार आनु-प्रागनुभविक अग पृथक्-पृथक् संवेदनाओं के रूप में पाये जाते हैं। यदि इनके बीच कोई संबंध स्थापित किया जाय तो सहचार के नियमों पर आधारित यह सम्बन्ध बाहरी ही हो सकता है।

४. इसके अनुसार मन की सक्रियता केवल आत्म-जात प्रत्ययों की जानकारी में ही सीमित है। पर यहाँ इस बात की अवहेलना की जाती है कि प्रागनुभविक concepts से संवेदनाओं को कैसे सक्रिय होकर सम्बद्ध किया जाता है।

४. इसके अनुसार understanding के concepts वस्तुगत नहीं हैं, पर concepts के साँचों में ढालकर वस्तुओं को बुद्धिगम्य बनाया जाता है। अतः प्रागनुभविक concepts विषयीगत हैं। पर चूँकि ये concepts सभी ज्ञाताओं में एक समान होते हैं, इसलिए इन्हें ज्ञान का सार्व-भौम विषय कहा जा सकता है।

५. Understanding के संयोजक (Unifying concepts) अनुभूति-जन्य हैं नहीं, और इसलिए जब अनुभूति से उन्हें प्रमाणित किया जा सकता है, तो अनुभववाद उन्हें भ्रम कहकर ठुकरा देता है।

५. यहाँ समझा जाता है कि ज्ञान-विषय (Concepts) या उपादान (Matter) भी understanding के concepts से मिल सकता है। पर बिना दूध के मक्खन की मशीन के घुमाते रहने पर मक्खन नहीं निकल सकता है।

५. अनुभववाद और बुद्धिवाद के अभाव को दूर करते हुए समीक्षावाद का कहना है कि ज्ञान की सामग्री अनुभव से मिलती है, परन्तु इन्हें व्यवस्थित करने के लिए प्रागनुभविक concepts की आवश्यकता होती है।

६. पूरी श्रवण न करने के कारण इसमें यही

६. बुद्धिवादी भी इसी हठ पर डटे रहते हैं कि

६. ज्ञान के सभी अंगों को समान स्थान देकर

अनुभववाद

बुद्धिवाद

समीक्षावाद

हठ बना रहता है कि ज्ञान के सभी अंग अनुभविक हैं। जब यह बात सिद्ध नहीं हो पाती है तब सदेहवाद इसका अन्तिम परिणाम हो जाता है।

केवल प्रागनुभविक अंगों ने ही ज्ञान की व्यवस्था और नामगो दोनो मिल सकती हैं। इस हठवाद के कारण उनके अन्दर परस्पर विरोधी स्थितियों और लाइवन्टिसी सिद्धान्त देखने में आते हैं, जिससे स्पष्ट हो जाता है कि बुद्धिवाद आशिक ही रूप से सत्य है।

समीक्षावाद इस निष्कर्ष पर आता है कि केवल सवेद्य वस्तुओं का ज्ञान हो सकता है। परन्तु ईश्वर, अमर आत्मा, तथा अनन्त विश्व का हमें ज्ञान नहीं हो सकता है। हमारा ज्ञान प्रातिभासिक वस्तुओं का है, पर यह ज्ञान अनिवार्य, असदिग्ध तथा सार्वभौम है। चूँकि यहाँ सवेदना और प्रागनुभविक अंगों को सही-सही ज्ञान लिया गया है, इसलिए यहाँ ज्ञान-मीमासा रूढ़िवादी न होकर समीक्षात्मक दिखाई पड़ती है।

§ ३ पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक निर्णय की समस्या

ह्यूम के अनुसार केवल दो ही प्रकार के अभिकथन हैं, अर्थात् (१) गणित-सम्बन्धी अनिवार्य तथा सर्वव्यापी कथन और (२) यथार्थ वस्तु के सम्बन्ध के सम्भाव्य (Probable) अभिकथन। अभिकथनों के इस वर्गीकरण के आधार पर पदार्थ-विज्ञान के नियम भी असदिग्ध न होकर केवल सम्भावित ही हो सकते हैं। परन्तु पदार्थ-विज्ञान के सम्बन्ध में ह्यूम का यह विचार काण्ट को मान्य न था। काण्ट के अनुसार तीसरे प्रकार के अभिकथन भी सम्भव हैं, जिनमें यथार्थ वस्तुओं का ज्ञान अनिवार्य तथा सार्वभौम रहता है। उनके अनुसार इस प्रकार के वाक्य गणितशास्त्र में, पदार्थ विज्ञान में और तत्त्व-मीमासा (Metaphysics) में पाये जाते हैं। यह सम्भव है कि हम तत्त्व-मीमासा की बातों को ठुकरा दें, परन्तु गणित और पदार्थ-विज्ञान को ठुकराया नहीं जा सकता है और काण्ट के अनुसार विज्ञानों में पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक अभिकथन पाये जाते हैं। इस प्रकार के ज्ञान को स्पष्ट रूप में रखने के लिए काण्ट ने इसे synthetic judgment a priori (पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक निर्णय) से रचित कहा है। चूँकि समसामयिक अनुभववाद में पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक निर्णय की सम्भावना के सम्बन्ध में अनेक लेख लिखे गये हैं, इसलिए इसका यहाँ स्पष्टीकरण अभीष्ट मालूम होता है।

§ ३ (क) आधुनिक दर्शन में विश्लेषात्मक और सश्लेषात्मक अभिकथनों की समस्या

वास्तव में देखा जाय तो आधुनिक दर्शन में विश्लेषात्मक और सश्लेषात्मक प्रतिज्ञप्तियों का भेद बहुत पुराना मालूम देता है। केवल यह वह भेद है, जिसे आधुनिक दार्शनिक पूर्णतया स्पष्ट नहीं कर पाये थे, या जिस भेद के अनुसार उन्होंने तर्कपूर्ण तथा सगत निष्कर्ष नहीं स्थापित किया था। उदाहरणार्थ 'देकार्त' समझते थे कि बाह्य जगत् तथा आत्मा अथवा ईश्वर के सम्बन्ध में गणित के समान असादिग्न ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। उनको इस बात का ज्ञान नहीं था कि गणित केवल भाषा का खेल है। गणित में हम पदों को उनकी परिभाषा के अनुसार अपने बनाये हुए तार्किक नियमों की मदद से अनेक रूपों में रखते हैं। जहाँ केवल शब्दों ही का खेल हो वहाँ उसके अनुरूप वास्तविकता का प्रश्न ही कहाँ उठता है? इसलिए गणितीय विश्लेषात्मक अभिकथनों का सम्बन्ध वास्तविकता से कतई नहीं रहता है। इसलिए देकार्त को समझना चाहिए था कि गणितीय अनिवार्यता शब्दों की परिभाषाओं तथा कुछ तार्किक नियमों के योग से उत्पन्न होती है। जैसे, 'बरसाती दिन' की परिभाषा है कि वह दिन, जिसमें वर्षा हो और वर्षा में उत्पन्न आर्द्रता हो। इसलिए यदि हम 'बरसाती दिन' की परिभाषा अपने ध्यान में रखें तो हम सगत रीति से कह सकते हैं कि 'बरसाती दिन आर्द्र होते हैं'। लेकिन इसमें तथ्यात्मकता की कहाँ गुंजाइश होती है? यहाँ यह प्रश्न ही नहीं उठता है कि वास्तव में 'बरसाती दिन' कहीं होते हैं या नहीं। यहाँ हमारा इतना ही भर उद्देश्य रहता है कि हम स्पष्ट कर दें कि 'बरसाती दिन' को हम सगत रीति से काम में ला रहे हैं या नहीं। उसी प्रकार से ज्यामिति में हम सरल रेखा, बिन्दु, त्रिभुज तथा स्वयंसिद्ध इत्यादि की परिभाषा स्पष्ट कर देते हैं और प्रमेयों में इन्हीं परिभाषित पदों को तार्किक नियमों के अनुसार सगत रीति से स्पष्ट करते हैं। ज्यामितिज्ञों को इसकी चिन्ता नहीं होती कि उनकी परिभाषा के अनुरूप बिना चौड़ाई की कोई रेखा पायी जाती है या नहीं, या बिना स्थान ग्रहण किये हुए बिन्दु वास्तव में देखा जाता है या नहीं। उन्हें केवल यही धुन सवार रहती है कि यदि रेखा वह हो, जिसमें चौड़ाई न हो और त्रिभुज वह हो, जो तीन सरल रेखाओं से घिरा हो, तो अन्य स्वयंसिद्धों को ध्यान में रखकर तथा निगमन-सम्बन्धी नियमों के अनुसार सगत रीति से हम यह कह सकते हैं कि नहीं कि किसी भी त्रिभुज के सभी तीनों कोण मिलकर दो समकोण के बराबर होंगे। अब यदि हम 'बरसाती दिन' की परिभाषा अपने ध्यान में रखें तो हम कह सकते हैं कि बरसाती दिन अवश्य आर्द्र होंगे। उसी प्रकार यदि हम 'रेखा' तथा 'त्रिभुज' की परिभाषा पर ध्यान देते रहें, तो सगत रीति से हम कह सकते हैं कि किसी भी त्रिभुज के तीनों कोण मिलकर अवश्य दो समकोण के बराबर होंगे। इसलिए गणितीय

अथवा विश्लेषात्मक अभिकथनों की अनिवार्यता परिभाषित शब्दों के सगत व्यवहार से प्राप्त होती है और इनमें वास्तविकता का प्रश्न उठता ही नहीं है ।

देकार्त का यह विचार कि ईश्वर, आत्मा, बाह्य जगत् इत्यादि की वास्तविकता गणितीय ज्ञान के समान जानी जा सकती है, असगत है, अर्थात् देकार्त का आत्मा, ईश्वर तथा बाह्य जगत् के सम्बन्ध में अनिवार्य ज्ञान की स्थापना करने का प्रयास ही युक्तिसगत नहीं है । यही कारण है कि देकार्त का 'मैं सोचता हूँ, इसलिए मैं हूँ' को साक्षात् प्रत्यक्ष नहीं माना जा सकता है । किसी की भी स्थायी, अमर तथा शाश्वत आत्मा निश्चित रूप से आत्मनिरीक्षण के आधार पर नहीं जानी जा सकती है । यह बात ईश्वर की वास्तविकता के सम्बन्ध में कही जा सकती है । ईश्वर की वास्तविकता को किसी परिभाषित शब्द जैसे, 'पूर्ण सत्ता' के आधार पर सिद्ध नहीं किया जा सकता है । 'शब्द' के आधार पर शाब्दिक ही ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है । यही कारण है कि देकार्त का ईश्वर-सम्बन्धी प्रमाण युक्तिपूर्ण नहीं हो पाया है । फिर यथार्थ जगत् की वास्तविकता भी देकार्त ने मनगढन्त रीति से सिद्ध करने की कोशिश की है । यहाँ किसी तार्किक मापदण्ड की मदद न लेकर अपने धार्मिक ईश्वर की सत्यवादिता की मदद ली है । परन्तु धार्मिक ईश्वर वैज्ञानिक ज्ञान का नहीं, श्रद्धा, भक्ति तथा उपासना का विषय है । तार्किक ही कसौटी, न कि उपास्य ईश्वर, किसी भी वैज्ञानिक ज्ञान का मापदण्ड हो सकती है ।

अब यदि स्पिनोजा देकार्त के उपर्युक्त दोषों पर ध्यान देते और ज्यामितिक तर्कों के स्वरूप को समझते, तो वे भी इसी निष्कर्ष पर आते कि उनका परम द्रव्य एक परिभाषा का विषय है या एक ऐसा पद है, जिसकी परिभाषा हम अपनी सुविधा के अनुसार कर सकते हैं । हम कह सकते हैं कि 'द्रव्य' शब्द को लें और इसकी परिभाषा करें कि यह वह आत्माश्रित तथा स्वचिन्त्य सत्ता है जिसे किसी भी अन्य सत्ताओं की अपेक्षा नहीं होती है । पर इससे यह कहाँ झलकता है कि इसके अनुरूप कोई वास्तविक पदार्थ है या नहीं ? यह भी ठीक है कि द्रव्य की इस परिभाषा पर यदि हम ध्यान दें तो इससे यही निष्कर्ष निकलेगा कि अन्त में केवल एक ही द्रव्य हो सकता है, क्योंकि यदि एक से अधिक द्रव्य हो तो वे एक दूसरे को सीमित करेंगे तथा एक के प्रत्यय के रचने में अन्य द्रव्यों की भी भावना करनी पड़ेगी । परन्तु इस निष्कर्ष के स्थापित हो जाने पर भी यह सिद्ध नहीं होता कि परम द्रव्य किसी भी प्रकार की वास्तविकता है । यही कारण है कि स्पिनोजा ने साफ कह दिया है कि उनका परम द्रव्य प्रत्यक्ष, कल्पना तथा वैज्ञानिक ज्ञान का विषय नहीं है । उसे केवल अन्तःप्रज्ञा से ही जाना जा सकता है और यह अन्तःप्रज्ञा भी साधना से प्राप्त होती है । परन्तु क्या हम 'वास्तविकता' शब्द को अन्तःप्रज्ञात्मक अनुभूति के लिए प्रयुक्त करते हैं ? स्पिनोजा को साफ कहना चाहिए था कि वे 'वास्तविकता' पद को

विलक्षण अर्थ में व्यवहार कर रहे हैं। उनके अर्थ में स्वानुभूति-विषयक ही परम सत्ता है, जो चलती भाषा में वास्तविक नहीं गिनी जाती है। प्रचलित भाषा में जो वस्तु देश-काल में इन्द्रियो से जानी जाय, वही वास्तविक है।

अब इसका क्या कारण है कि देकार्त और स्पिनोजा दोनों ने तत्त्वमीमासात्मक सत्ता को ज्यामितिक प्रकथन के रूप में डालने की कोशिश की है? यह भी स्पष्ट है। स्वयं देकार्त ने कहा है कि ऐन्द्रिय ज्ञान सदेहात्मक होता है। फिर स्पिनोजा ने भी कहा है कि प्रत्यक्ष और कल्पना के आधार पर सशयहीन तथा शाश्वत ज्ञान नहीं प्राप्त किया जा सकता है। अब हम किसी भी यथार्थ वस्तु या धारणा के विषय में वास्तविक ज्ञान केवल अनुभूति के आधार पर प्राप्त कर सकते हैं और अनुभूति के द्वारा हमारा कोई भी ज्ञान तार्किक रीति से अनिवार्य नहीं कहा जा सकता है। अपनी आँखों से देखकर हम कह सकते हैं कि यह कागज उजला है या अमुक गुलाब लाल है। व्यावहारिक जीवन में इस प्रकार के ज्ञान को हम पूरी मान्यता देते हैं और विज्ञान में भी इसकी पूरी मर्यादा है। आँख-देखे और कान-सुने ज्ञान को वास्तविक हम अवश्य कह सकते हैं, पर इसे अनिवार्य नहीं पुकार सकते हैं। इसका कारण है कि (तार्किक रीति से) इसके विपक्ष होने की सम्भावना रह जाती है। मेरे सामने रखा हुआ कागज उजला है, परन्तु हम सोच तो सकते हैं कि यह कागज काला या पीला हो। उसी प्रकार जिसपर मैं लिख रहा हूँ, वह मेज है, पर मैं सोच तो सकता हूँ कि यह डेस्क हो या यहाँ मेज न होकर केवल भूमि हो। इसलिए मनोवैज्ञानिक रीति से हम क्यों नहीं किसी भी प्रकथन को असदिग्ध समझें, लेकिन तार्किक दृष्टिकोण से कोई भी अनुभूतिजन्य तथ्यात्मक प्रतिज्ञप्ति को अनिवार्य नहीं माना जायगा। चूँकि देकार्त और स्पिनोजा दोनों अनिवार्य तथा असदिग्ध ज्ञान की खोज में थे, इसलिए उन्होंने गणितीय ज्ञान को अपनाया है। उनकी भूल इसी में थी कि उन्हें इसका पूरा पता नहीं मिला कि गणितीय प्रकथन अनिवार्य हो सकते हैं, पर वे वास्तविक और तथ्यात्मक नहीं माने जा सकते हैं।

अब विश्लेषात्मक अभिकथन अनिवार्य होने हैं, पर तथ्यात्मक नहीं, और सश्लेषात्मक अभिकथन तथ्यात्मक होते हैं, पर अनिवार्य नहीं—यह ज्ञान लॉक और ह्यूम में स्पष्ट दीखता है। लॉक ने बताया है कि अन्त प्रज्ञात्मक (Intuitive) और प्रदर्शनात्मक (Demonstrative) ज्ञान अनिवार्य है, और सवेदनात्मक (Sensitive) ज्ञान केवल सभाव्य हैं। अब प्रदर्शनात्मक ज्ञान तो गणितीय है ही और अन्त प्रज्ञात्मक ज्ञान के सम्बन्ध में लॉक ने कहा है कि यह वह ज्ञान है, जिसमें केवल प्रत्ययों के प्रत्यक्ष-मात्र से हम तत्क्षण समझ लेते हैं कि इनमें विरोध है या मेल। इसलिए स्पष्ट नहीं होते हुए भी वास्तव में लॉक इसे परिभाषित शब्दों के सगत प्रयोग से उत्पन्न प्रकथनों को ही अन्त प्रज्ञात्मक ज्ञान की सज्ञा देते हुए दीखते हैं। उसी प्रकार प्रकथनों की

शिक्षाप्रदता (instructiveness) के सम्बन्ध में लॉक ने सभी प्रकथनों को तुच्छ और शिक्षाप्रद के दो वर्गों में बाँटा था। तुच्छ में या तो तादात्म्यात्मक या विश्लेषात्मक प्रकथन होते हैं। इनमें अनिवार्यता पायी जाती है, परन्तु वास्तविक तथ्यों की ज्ञानवृद्धि नहीं। उसी प्रकार शिक्षाप्रद प्रकथनों में वास्तविकता का ज्ञान मिलता है, पर इसमें अनिवार्यता नहीं पायी जाती है।

यह ठीक है कि लॉक को गणितीय प्रकथनों के स्वरूप के सम्बन्ध में सही ज्ञान नहीं था। परन्तु, प्रकथनों के किये गये विभिन्न वर्गीकरण के अध्ययन से आभासित होता है कि लॉक को भी प्रकथनों के प्राकारिक अन्तर का आभास हो रहा था। कम-से-कम यह बात कि प्रकथनों के बीच प्राकारिक अन्तर है, लाइबनिट्स की ज्ञान-मीमासा में स्पष्ट हो जाती है। लाइबनिट्स के अनुसार प्रकथनों को अनिवार्य (Necessary) और सयोगात्मक अथवा आपातिक (Contingent) इन दो वर्गों में बाँटा जा सकता है। आपातिक प्रकथन वह है, जो वास्तविक स्थिति पर आधारित हो और अनिवार्य प्रकथन वे हैं, जिनके विधेय को बिना आत्मविरोध के नकारा नहीं जा सकता है। फिर लाइबनिट्स ने सही बताया था कि इस प्रकार के प्रकथन गणित में पाये जाते हैं। प्रकथनों के बीच प्राकारिक अन्तर का सही ज्ञान शायद लाइबनिट्स को ही था। जिसको लाइबनिट्स ने अनिवार्य और आपातिक प्रकथन कहा है, उसे ही काण्ट के दर्शन और समसामयिक अनुभववाद में विश्लेषात्मक और सश्लेषात्मक प्रकथन कहा जाता है और काण्ट ने लाइबनिट्स के वर्गीकरण को ही ध्यान में रखकर अपनी समस्या को पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक प्रकथन के रूप में रखा था।

§ ३ (ख) काण्ट के र-विश्लेषानुसायात्मक और सश्लेषात्मक प्रकथनों की व्याख्या

काण्ट के अनुसार गणित तथा भौतिकविज्ञान (Physics) में ही सही ज्ञान पाया जाता है। फिर जैसा हम आगे चलकर स्पष्ट करेंगे कि काण्ट के अनुसार गणित और भौतिक विज्ञान में पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक प्रकथन होते हैं, इसलिए उनके लिए ज्ञान के स्वरूप की व्याख्या करने के लिए समस्या यह थी कि किस प्रकार से पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक प्रकथन की सम्भावना सिद्ध की जा सकती है। इसलिए हमें काण्ट के अनुसार विश्लेषात्मक और सश्लेषात्मक वाक्यों की व्याख्या करनी चाहिए।

स्वयं काण्ट ने निर्णय (Judgment)¹ शब्द का व्यवहार किया है। 'निर्णय' शब्द को वाक्य, प्रवचन तथा प्रतिज्ञप्ति से भिन्न समझना चाहिए। निर्णय वह विचार

1 वाक्य (sentence), प्रकथन (statement), प्रतिज्ञप्ति (proposition) तथा निर्णय (judgment) में अन्तर किया जाता है। प्रायः निर्णय को विचार की सरलतम इकाई अथवा युनिट कहा जाता है। यदि कोई वस्तु मेरे सामने हो और मैं इसके सम्बन्ध में अपने मन में

है जिसे मन में भाषा के माध्यम में मोचा जा सकता है। अतः प्रतिज्ञप्ति तथा प्रकथन की तुलना में 'निर्णय' में माननिक प्रक्रियाओं की भूमि पायी जाती है। इसलिए कहा जा सकता है कि काण्ट ने निर्णयों को विश्लेषात्मक तथा संश्लेषात्मक के दो वर्गों में बाँटकर अपने मत को मनोवैज्ञानिक दृष्टि में अभिरञ्जित कर दिया है। यही कारण है कि समसामयिक अनुभववादी काण्ट की देन को सम्पूर्णतया तर्कनिष्ठ नहीं मानते हैं।

फिर काण्ट निर्णयों के वर्गीकरण में दो भिन्न मिद्धान्तों को काम में लाते हैं। पहला मिद्धान्त उद्भव का है और दूसरा मिद्धान्त निर्णय की विषयवस्तु (Content) का है। उद्भव-दृष्टि के अनुसार काण्ट ने निर्णयों को पूर्वानुभविक (a priori) और उत्तरानुभविक (a posteriori) के दो वर्गों में बाँटा है। इसी प्रकार 'निर्णयों की वस्तुवस्तु को ध्यान में रखकर काण्ट ने निर्णयों को विश्लेषात्मक और संश्लेषात्मक के दो वर्गों में बाँटा है।* काण्ट के अनुसार विश्लेषात्मक निर्णय वह है जिसमें उसका विषय उद्देश्य ही में पहुँचे ही में स्फुट या शुद्ध रूप में निहित रहता है। जैसे, समझा जाता है कि 'मानव' पद में उसके अन्दर पशुता और विवेकशीलता ध्वनित होती है। अब यदि हम कहें कि 'मानव पशु है' तो इसका विषय 'पशु' पहुँचे ही में इस प्रतिज्ञप्ति के उद्देश्य 'मानव' में निहित है। अब यदि हम 'मानव' से पशुता और विवेकशीलता का अर्थ लगाते हैं तो 'मानव' पशु है, इसे भी हम अवश्य स्वीकार कर लेंगे। इसलिए वास्तव में विश्लेषात्मक वाक्यों में हम केवल उद्देश्य पद को अपने निर्धारित अर्थ में सगत रीति से काम में लाते हैं। इसलिए यहाँ केवल शब्द-ज्ञान, अर्थात् शब्दों को सही रीति में काम में लाने का ज्ञान जानना चाहिए और यहाँ यह प्रश्न ही नहीं उठता है कि शब्दों के अनुरूप कोई वास्तविकता है या नहीं। इसलिए काण्ट के अनुसार विश्लेषात्मक निर्णय अनिवार्यतः सत्य होता है। विश्लेषात्मक निर्णयों

विचार करें तो यह निर्णय कहा जायगा। जब मैं इसे भाषाबद्ध कर बोलूँ या लिखूँ कि यह कलम काली है, तब इसे प्रतिज्ञप्ति कहा जायगा। वाक्य में किसी माननिक प्रक्रिया को अभिव्यक्त किया जा सकता है, चाहे वह भाव-संवेग हो, इच्छा-नवल्प हो या गूढ़ ज्ञान, परन्तु प्रतिज्ञप्ति वह वर्तमानकालिक प्रतीकारत्मक अभिकथन (assertion) है, जिसमें किसी वस्तु या घटना के सम्बन्ध में ऐसी सूचना (information) दी जाती है जो सत्य-असत्य हो सकती है। 'प्रकथन' अधिक व्यापक है और इसमें वाक्य और प्रतिज्ञप्ति दोनों चले आते हैं। समसामयिक विचार में प्रकथन और प्रतिज्ञप्ति में भी अन्तर किया जाता है। प्रायः बताया जाता है कि प्रकथन किसी भी वाक्य के लिए प्रयुक्त किया जा सकता है और उसके अर्थ को ही प्रतिज्ञप्ति कहा जाता है। इस पुस्तक में प्रतिज्ञप्ति और प्रकथन के बीच के सूक्ष्म अन्तर को ध्यान में नहीं रखा गया है।

*'विश्लेषात्मक' शब्द 'विश्लेषण' से निकला है, जिसका अर्थ है कि किसी जटिल वस्तु या भावना को उसके सरल टुकड़ों या युक्तियों में अलग-अलग विभक्त कर दिया जाय। यही बात अंग्रेजी में 'Analytic' शब्द से अभिव्यक्त होती है। उसी प्रकार, Synthetic को 'संश्लेषात्मक' कहा गया है जिसका अर्थ है कि पृथक् टुकड़ों को जोड़ कर या संश्लेषकर एक सम्पूर्ण वस्तु या भावना को रचा जाय।

की सत्यता उद्देश्य-पद की गुणवाचकता के विश्लेषण-मात्र से निर्धारित की जाती है। इसलिए यहाँ वास्तविक जगत् के अनुभव की आवश्यकता ही नहीं होती है। अब जहाँ अनुभव की गुंजाइश नहीं होगी वहाँ ज्ञान-वृद्धि का प्रश्न ही नहीं उठता है। विश्लेषात्मक निर्णयो के विपरीत सश्लेषात्मक निर्णय वे होते हैं, जिनमें विधेय पहले ही से उद्देश्य पद में निहित या अन्तर्भावित नहीं रहता है। जैसे, 'कुछ मानव निरक्षर होते हैं'। अब 'मानव' पद में साक्षरता या निरक्षरता की सार-गुणवाचकता नहीं मानी जा सकती है। यदि कोई व्यक्ति नहीं पढ़े तो उसे 'मानव' पुकारने में कोई दोष नहीं माना जायगा। इसलिए कोई अमुक व्यक्ति वास्तव में निरक्षर है या साक्षर है, यह केवल उस व्यक्ति की पूछ-ताछ अर्थात् अनुभूति से ही जाना जा सकता है। इसलिए सश्लेषात्मक निर्णयो की सत्यता अनुभूति-विषयक होती है, न कि केवल शब्दों के ही अर्थ विश्लेषण पर आधारित। इसलिए सश्लेषात्मक निर्णय अनुभूति से प्राप्त किये जाते हैं और चूँकि अनुभूति ही के द्वारा वास्तविक तथ्यों का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है, इसलिए सश्लेषात्मक निर्णयो में ज्ञान-वृद्धि हो सकती है। परन्तु अनुभूति के आधार पर कोई इतना ही भर कह सकता है कि 'यह कलम काली है', पर सगतरीति से यह नहीं कह सकता है कि 'यह कलम अवश्य काली होगी'। यह ठीक है कि अनुभूति के आधार पर हम कह सकते हैं कि सूर्य पूरब में उगता है, पर हम यह नहीं कह सकते हैं कि सूर्य पूरब में अवश्य ही उगेगा। इसलिए सश्लेषात्मक निर्णयो में अनिवार्यता नहीं, लेकिन केवल सभाव्यता (Probability) ही प्राप्त हो सकती है। इसलिए काण्ट के अनुसार विश्लेषात्मक और सश्लेषात्मक निर्णयो में अन्तर है।

विश्लेषात्मक निर्णय

१ इसकी सत्यता (वैधता*) शब्दों के ही विश्लेषण पर निर्भर करती है। यदि शब्द सगत रीति से व्यवहृत हुआ तो इसे सही स्वीकार कर लिया जाता है। इसमें वास्तविकता का प्रश्न नहीं उठता।

२. इसमें अनिवार्यता पायी जाती है।

सश्लेषात्मक निर्णय

१ इसकी सत्यता वास्तविकता को सही अभिव्यजित करने से उत्पन्न होती है। इसलिए यह अनुभूति पर आधारित होती है।

२ इसमें अनिवार्यता नहीं, लेकिन सभाव्यता पायी जाती है।

* 'सत्यता' शब्द का वहाँ व्यवहार किया जाता है जहाँ वास्तविकता के अनुसार प्रतिशक्ति का प्रमाणीकरण या सत्यापन होता है। इसके विपरीत, जहाँ केवल शब्दों के ही सगत व्यवहार की बात कही जाती है, वहाँ वैध-अवैध की संज्ञा दी जाती है। इसलिए तर्कशास्त्र में वैधता-अवैधता और विज्ञानों में सत्यता-असत्यता पायी जाती है।

विश्लेषात्मक निर्णय

३ इसमें चूंकि वास्तविकता का प्रश्न ही नहीं उठता, इसलिए इससे ज्ञानवृद्धि नहीं होती है।

मनोवाग्मिक निर्णय

३ पूर्ति जगत्ता सम्बन्ध वाग्व्यक्ति अनुभूति में होता, इसलिए इसके द्वारा ज्ञान वृद्धि सम्भव है।

§ ३ (ग) पूर्वानुभविक तथा उत्तरानुभविक निर्णय*

काण्ट के अनुसार पूर्वानुभविक निर्णय वे हैं, जो अनुभूति में परे नया पूर्व हो। यहाँ 'अनुभूति' में पूर्व से तात्पर्य है कि जो इस जगत् अनुभूति तथा दूसरे प्रकार की अनुभूति से नहीं, वरन् जो किसी भी प्रकार की अनुभूति में परे एव पूर्व हो। मान लिया जाय कि गरम दूध से एक बार जल जाने के बाद बच्चा दूसरी बार दूध को काँटकर पीता है। और, तीसरी बार बच्चा बिना अनुभव किये हुए ज्ञान मानता है कि इस बार भी दूध गरम है। इस तीसरी बार के इस निर्णय को 'दूध गरम है' पूर्वानुभविक नहीं कहा जायगा क्योंकि यहाँ यह निर्णय भूत अनुभूति पर आधारित है। फिर बिना डाली पर बैठे या उसपर से गिरे हुए कोई ज्ञान सकता है कि ज़िगी डाली पर बैठकर यदि वह उसी डाली को काटे, जिसपर वह बैठा हुआ है, तो वह डाली के साथ भूमि पर गिर जायगा। परन्तु, इस ज्ञान को भी पूर्वानुभविक नहीं कहा जायगा, क्योंकि ऐसा व्यक्ति अन्य वस्तुओं के गिरने को भूत अनुभव के आधार पर जानता है। इनके विपरीत प्रागनुभविक निर्णय वह है, जो किसी भी सम्भव अनुभव से परे एव पूर्व हो। काण्ट के अनुसार 'प्रत्येक घटना किसी-न-किसी कारण से अवश्य उत्पन्न होती है'—यह पूर्वानुभविक निर्णय का उदाहरण है। इसी प्रकार 'कोई भी गुण बिना द्रव्य के सम्भव नहीं होता है,' पूर्वानुभविक निर्णय का उदाहरण माना जा सकता है। काण्ट के अनुसार ज्ञान का आदर्श विज्ञानों में पाया जाता है और विज्ञान बिना कारण-कार्य के सिद्धान्त को स्वीकारे हुए एक पग भी आगे नहीं चल सकता है। पर क्या कारण-कार्य का प्रनियम अनुभव पर आधारित है? इस बात का निर्णय ह्यूम ने कर दिया था और उसने स्पष्ट कर दिया है कि कारण-कार्य के प्रनियम को किसी भी प्रकार के अनुभव से नहीं प्राप्त किया जा सकता है। तो क्या कारण-कार्य का प्रनियम जिसके बिना विज्ञान सम्भव नहीं हो सकता है, काल्पनिक रचना कहकर निराधार मान लिया जाय? इस स्थिति में काण्ट का कहना है कि विज्ञान को कसौटी मानकर विज्ञान में सन्निहित नियमों को भी उचित एव बुद्धिपरक समझना चाहिए। अतः, विज्ञान में अन्तर्निहित कारण-कार्य को भी उचित और बुद्धिपरक स्वीकारना चाहिए। अब यदि कारण-कार्य की व्याख्या अनुभव के आधार पर नहीं हो सकती है तो इसे अनुभव से

* उच्चकक्षा के पाठकों के लिए। दृष्टों को उलटकर अब पढ़ें—§ ४।

परे एव स्वतंत्र समझना चाहिए और इसलिए कारण-कार्य के प्रनियम को पूर्वानुभविक कहना चाहिए ।

काण्ट ने पूर्वानुभविक अभिकथनों के दो लक्षणों का बोध कराया है, अर्थात् शुद्ध अनिवार्यता और सर्वव्यापकता । चूँकि काण्ट अपने युग के विज्ञान को ध्यान में रखकर किसी भी तथ्यात्मक विज्ञान में कारण-कार्य के प्रनियम को अपरिहार्य मानते थे, इसलिए उन्होंने कारण-कार्य-जैसे प्रनियमों को 'अनिवार्य' कहा है । फिर चूँकि काण्ट पूर्वानुभविक तत्त्वों को मानव-मन की देन समझते थे और चूँकि मानव-मन का स्वरूप सभी व्यक्तियों में एक समान माना जाता है, इसलिए पूर्वानुभविक तत्त्व को सभी मानव-ज्ञान में सर्वव्यापक रूप से होना चाहिए ।

यहाँ काण्ट के समीक्षावाद का गहन विषय हो जाता है कि अनिवार्यता और सर्वव्यापकता, ये दोनों लक्षण विश्लेषात्मक अभिकथनों में भी पाये जाते हैं । तो क्या पूर्वानुभविक और विश्लेषात्मक अभिकथनों को एक ही प्रकार का अभिकथन मान लिया जाय ? काण्ट के अनुसार ये दो प्रकार के भिन्न-भिन्न वर्ग के अभिकथन हैं । इसके विपरीत तर्कनिष्ठ अनुभववादी विश्लेषात्मक और पूर्वानुभविक अभिकथनों को एक ही प्रकार का अभिकथन मानते हैं । इस समस्या की चर्चा बाद में की जायगी । इस प्रसंग में अभी उत्तरानुभविक अभिकथनों की व्याख्या करनी चाहिए ।

उत्तरानुभविक अभिकथन वे हैं, जिन्हें अनुभूति से ही प्राप्त किया जाता है । उदाहरणार्थ, 'सफेद फूलों में सुगंध होती है ।' यहाँ 'सफेद फूल' के विश्लेषण-मात्र से यह नहीं निर्धारित किया जा सकता है कि इसमें सुगंध है या नहीं । इस बात को निश्चित करने के लिए कि सफेद फूलों में सुगंध होती है, सफेद फूलों का अनुभव करना पड़ता है । अतः, उत्तरानुभविक अभिकथनों को सश्लेषात्मक अभिकथन कहा जा सकता है ।

पर क्या सभी सश्लेषात्मक निर्णय उत्तरानुभविक कहे जा सकते हैं ? काण्ट के अनुसार यह ठीक नहीं होगा, क्योंकि इनके अनुसार सश्लेषात्मक निर्णय पूर्वानुभविक भी होते हैं । अब यह मत सही है या नहीं, यह अनिवार्यता की व्याख्या पर निर्भर करता है । काण्ट के अनुसार विश्लेषात्मक और पूर्वानुभविक, दोनों प्रकार के निर्णय अनिवार्य रीति से सत्य कहे जाते हैं, तो क्या विश्लेषात्मक अनिवार्यता और पूर्वानुभविक अनिवार्यता में कोई अन्तर नहीं ?*

प्रायः, तर्कनिष्ठ अनुभववादियों का कहना है कि विश्लेषात्मक और पूर्वानुभविक अनिवार्यता में कोई अन्तर नहीं । इसलिए उनके अनुसार किसी भी निर्णय को सश्लेषात्मक के साथ पूर्वानुभविक भी कहने का अर्थ होता है कि एक ही निर्णय सश्लेषात्मक और विश्लेषात्मक दोनों है, और ऐसा कहना आत्मविरोधात्मक है ।

इसलिए अनुभववादियों का कहना है कि काण्ट ने गणित और पदार्थ विज्ञान के प्रकथनों को सश्लेषात्मक पूर्वानुभविक मानकर एक मिथ्या समस्या अपने सामने रख ली है। अतः, ज्ञान के सश्लेषात्मक पूर्वानुभविक निर्णयों का किस प्रकार स्पष्टीकरण हो सकता है? अब यदि समस्या ही भ्रमात्मक हो तो इसका समाधान भी वैसा ही होगा। इसलिए प्रायः अनुभववादी कहते हैं कि काण्ट ने ज्ञान-मीमांसा को आगे न बढ़ाकर इसमें भ्रम, शब्दजाल, जल्प इत्यादि के बह जाने का पूरा मसाला तैयार कर दिया है।

यह ठीक है कि यदि हम गणितीय निर्णय और भौतिक विज्ञान के प्रकथनों को उस व्याख्या को लें, जिसे काण्ट ने हमारे सामने रखा है तो हमें कहना पड़ेगा कि काण्ट ने मनोवैज्ञानिक बातों को जोड़-तोड़कर पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक निर्णयों को ऐसी व्याख्या की है, जिसे हम शुद्ध तार्किक नहीं कह सकते हैं। उन्होंने गणितीय प्रकथनों को भी सश्लेषात्मक रूप में और पदार्थ-वैज्ञानिक प्रकथनों को गोल रीति से पूर्वानुभविक रूप में स्पष्ट करने की कोशिश की है। परन्तु क्या पूर्वानुभविक और सश्लेषात्मक अनिवार्यता काण्ट ने कही भी एक कही है? नहीं। इनका भेद ही काण्ट की मुख्य समस्या थी।

इस बात में काण्ट अनुभववादियों से सहमत थे कि वास्तविक जगत् का तथ्यात्मक ज्ञान केवल सवेदन और आत्म-निरीक्षण से ही सम्भव हो सकता है। फिर वे अनुभववादियों की दूसरी मान्यता को भी स्वीकार करते थे कि अनुभूति से प्राप्त सवेदन-छाप पृथक्-पृथक् ही हो सकती है। परन्तु ज्ञान प्रत्यक्षों की या सवेदन इत्यादि से प्राप्त प्रत्यक्ष की छापों की क्रमबद्ध व्यवस्था है। इसलिए समस्या यह है कि कैसे पृथक्-पृथक् रहनेवाले प्रत्यक्षों को व्यवस्थित किया जाय और वे आधार जिनसे व्यवस्था उत्पन्न होती है, उन्हें कैसे स्पष्ट कर दिया जाय? यहाँ काण्ट ने अपने दर्शन में बतलाया है कि क्रमबद्ध व्यवस्था की प्राप्ति में कई सीढ़ियाँ पायी जाती हैं और प्रत्येक पग पर व्यवस्था के उत्पन्न करने में पूर्वानुभविक अग पाये जाते हैं। सर्वप्रथम, सवेदन तथा आत्म-निरीक्षण से प्राप्त छाप अपने-आप प्रागनुभविक देश-काल के रूपों से व्यवस्थित होकर प्रत्यक्ष का आकार धारण कर लेती हैं। परन्तु प्रत्यक्षों से ज्ञान नहीं होता। वास्तव में काण्ट के अनुसार निर्णय ही ज्ञान के यूनिट हैं और प्रत्यक्षों से निर्णय की रचना में समस्त के प्रागनुभविक पदार्थ (Categories) पाये जाते हैं। इन पदार्थों में काण्ट ने कारण-कार्य और द्रव्य पर अधिक जोर दिया है। काण्ट के अनुसार बिना कारण-कार्य के पदार्थ के कोई भी वैज्ञानिक निर्णय सम्भव नहीं होता है। अब काण्ट का कहना है कि बिना देश-काल के प्रागनुभविक रूप तथा कारण-कार्य, द्रव्य इत्यादि के पदार्थ की ज्ञान-व्यवस्था सम्भव नहीं होती है। अब क्या देश-काल के रूपों तथा कारण-कार्य, द्रव्य इत्यादि पदार्थों की अनिवार्यता को

विश्लेषात्मक अनिवार्यता कहा जा सकता है ? अब कम-से-कम तीन प्रकार की अनिवार्यता हो सकती है, अर्थात् ।

१. मनोवैज्ञानिक अनिवार्यता जो बहुत कुछ तथ्यात्मक अनिवार्यता से मिलती-जुलती है । जैसे, हम कहते हैं कि 'मुलायम घास अवश्य ही मनुष्य के पैर के भार से दब जायगी ।' यह तथ्यात्मक अनिवार्यता की बात है । पर, इसे तार्किक अनिवार्यता नहीं कहा जा सकता, क्योंकि इसके विपक्ष में हम कल्पना कर सकते हैं कि मुलायम घास पैर से दबने पर भी खड़ी-की खड़ी रह जाय । उसी प्रकार मनो-वैज्ञानिक अनिवार्यता हो सकती है । अब ह्यूम के अनुसार कारण-कार्य तथा द्रव्य पदार्थ के अनुसार विचारने की प्रणाली मानव-मन के सहचार-नियम से बाँध जाने की अनिवार्यता के आधार पर पायी जाती है । मानव मन बाध्य हो जाता है कि अनेक बार सूर्य और प्रकाश का योग पाकर वह सूर्य को कारण और प्रकाश को उसका कार्य समझे । स्वयं सूर्य और प्रकाश में कोई कारण-कार्य का सम्बन्ध नहीं है, पर मानव मन अपने स्वरूप से बाध्य होकर सहचार के आधार पर सूर्य को 'कारण' समझता है । अब क्या काण्ट भी यही मानते हैं कि मानव अपने स्वभाव से लाचार होकर कारण-कार्य, द्रव्य इत्यादि के पदार्थों (Categories) के अनुसार विचार करते हैं ।

थोड़ा बहुत काण्ट भी समझते थे कि मानव ऐसे ही रचे गये हैं कि वे कारण-कार्य द्रव्य, इत्यादि पदार्थों के बिना विचार ही नहीं सकते हैं । इनका मतभेद ह्यूम से इतना ही भर था कि कारण-कार्य, द्रव्य इत्यादि के पदार्थ अनुभूति के द्वारा प्राप्त नहीं किये गये हैं । वे सभी मानव के विचार करने के सर्वव्यापक हैं । यह विधान मानव के स्वभाव से ही सिद्ध होता है । तो क्या इसे भी मनोवैज्ञानिक माना जाय और कहा जाय कि यह मनोवैज्ञानिक सत्यता है कि मानव बिना कारण-कार्य, द्रव्य इत्यादि पदार्थों के नहीं सोच सकता है ? नहीं । इसका कारण है कि काण्ट के अनुसार कारण-कार्य, द्रव्य इत्यादि अनुभूति से नहीं प्राप्त किये गये हैं, क्योंकि मानव-स्वभाव-सिद्ध होने के कारण ये प्रथम अनुभूति के भी पूर्व कहे जायेंगे । फिर यह सही नहीं कहा जायगा कि वास्तव में सभी व्यक्ति और वे यह भी सोच सकते हैं कि कभी सूर्य से ठंढा और कभी ताप मिलता है । परन्तु काण्ट का कहना है कि यदि आप सर्वव्यापक, सर्वमान्य तथा वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त करना चाहते हैं तो आप बिना कारण-कार्य, द्रव्य इत्यादि के पदार्थों को काम में लाये हुए इस प्रकार के ज्ञान को नहीं प्राप्त कर सकते हैं । इसलिए यद्यपि कारण-कार्य इत्यादि के पदार्थ मानव-स्वभाव-सिद्ध हैं तथापि इन्हें मनोवैज्ञानिक नहीं कहा जायगा । काण्ट ने कभी कल्पना भी नहीं की थी कि इसे बाल-निरीक्षण तथा मनोवैज्ञानिक

प्रयोग से सिद्ध किया जा सकता है। उनके अनुसार प्रागनुभविक प्रकथन वैज्ञानिक प्रकथनों के तर्कनिष्ठ विश्लेषण से ही प्राप्त किये जा सकते हैं। इसलिए काण्ट का सिद्धान्त देखने में मनोवैज्ञानिक क्यों न लगे, परन्तु यह तर्कनिष्ठ सिद्धान्त कहा जायगा और इसे भाषा-विश्लेषण माना जायगा। तो क्या इस प्रकार की अनिवार्यता को विश्लेषात्मक अनिवार्यता कहा जाय ?

(२) हमलोगों ने पहले ही बताया है कि विश्लेषात्मक प्रकथनों की अनिवार्यता शब्दार्थक हुआ करती है और इसमें वास्तविकता का प्रश्न ही नहीं उठता है। परन्तु काण्ट के अनुसार प्रागनुभविक कारण-कार्य, द्रव्य इत्यादि पदार्थों का काम है कि वे प्रत्यक्षों को व्यवस्थित कर वैज्ञानिक निर्णयों की स्थापना करें।

(३) इसलिए काण्ट पूर्वानुभविक पदार्थों की अनिवार्यता को तार्किक कहेंगे, न कि विश्लेषात्मक या मनोवैज्ञानिक। अब काण्ट की विचार-शैली के अपनाने पर कहा जा सकता है कि तार्किक अनिवार्यता प्रागनुभविक और विश्लेषात्मक दो प्रकार की होती है। विश्लेषात्मक अनिवार्यता शब्दार्थक या शब्द-विश्लेषणात्मक होती और इसका सम्बन्ध वास्तविकता से नहीं होता है। पूर्वानुभविक अनिवार्यता वह है, जो वास्तविक प्रत्यक्षों की साक्षात् प्राप्ति से नहीं, पर उनकी क्रमबद्ध व्यवस्था से सम्बन्ध रखती है। चूँकि बिना क्रमबद्ध व्यवस्था के वैज्ञानिक ज्ञान संभव नहीं होता और चूँकि प्रागनुभविक पदार्थ क्रमबद्ध व्यवस्था में अनिवार्य होते हैं, इसलिए काण्ट के अनुसार प्रागनुभविक पदार्थों की अनिवार्यता ज्ञानवृद्धि के लिए भी पूर्णतया आवश्यक है।

(क) इसलिए प्रागनुभविक और विश्लेषात्मक अनिवार्यताओं में पहला अन्तर यह है कि प्रागनुभविक अनिवार्यता का सम्बन्ध वास्तविकता से रहता है और विश्लेषात्मक अनिवार्यता में वास्तविकता का प्रश्न ही नहीं उठता है।

(ख) फिर विश्लेषात्मक अनिवार्यता अनायासही स्पष्ट हो जाती है, जो बात प्रागनुभविक अनिवार्यता में नहीं पायी जाती है। यदि हम कहें कि 'बरसाती दिन आर्द्र होते हैं' तो इसे स्वीकार करने में किसी विचार-विमर्श की आवश्यकता नहीं होती। परन्तु यह कहना कि बिना कारण-कार्य के प्रागनुभविक नियम के वैज्ञानिक ज्ञान संभव नहीं है, आसानी से नहीं स्वीकार किया जा सकता है। इसे स्पष्ट करने के ही लिए काण्ट को कठिन प्रयास करना पड़ा था।

§ ३. (घ) काण्ट की प्रागनुभविक अनिवार्यता के सम्बन्ध में समसामयिक मत

पहले ही हम देख चुके हैं कि समसामयिक अनुभववादी मत के अनुसार प्रागनुभविक और विश्लेषात्मक अनिवार्यता को एक ही समझा जाता है और इसलिए प्रागनुभविक विश्लेषात्मक निर्णय की संभावना को आत्मविरोधी कहा जाता है। अब ऐसा मानने के सम्बन्ध में क्या तर्क दिये जाते हैं ?

१ काण्ट ने कारण-कार्य, द्रव्य, भाव-अभाव-सीमा, एकत्व-अनेकत्व-सम्पूर्णत्व इत्यादि के पदार्थों को वैज्ञानिक ज्ञान के लिए आवश्यक और सर्वव्यापक माना है। काण्ट के समय में किसी भी तथ्यात्मक (Factual) विज्ञान में बिना कारण-कार्य के पदार्थ की दुहाई दिये किसी भी नियम की स्थापना नहीं की जाती थी। इसलिए काण्ट ने कारण-कार्य को अपने युग और उसी वैज्ञानिक परम्परा की अनूठी विशेषता नहीं माना, इसे स्थायी, आवश्यक और अपवाद-रहित पदार्थ माना है। इसलिए काण्ट ने यह निष्कर्ष निकाला था कि बिना कारण-कार्य तथा अन्य पदार्थों के वैज्ञानिक विचार संभव है ही नहीं। अतः, काण्ट ने वैज्ञानिक विचार के लिए इन्हें मानव-स्वभाव-सिद्ध अनिवार्य पदार्थ-विज्ञान माना है। पर क्या इसे आज अनिवार्य विचार-विधान (Legislation) माना जा सकता है ?

आज की दुनिया में भौतिकी मुख्य विज्ञान माना जाता है। इस विज्ञान में परमाणु-सम्बन्धी नियमों में कारण-कार्य की आवश्यकता नहीं पड़ती है। स्थूल वस्तुओं के सम्बन्ध में ही नियतिवाद तथा कारण-कार्य के अनुसार नियमों की स्थापना की जा सकती है, परन्तु सूक्ष्म परमाणुओं के अन्दर की कार्यवाही में कारण-कार्य का सम्बन्ध नहीं दिखायी देता है। इसलिए इस युग में न्यूक्लियर भौतिकी में कारण-कार्य को अनिवार्य नहीं समझा जाता है। यही कारण है कि समसामयिक अनुभव-वादी काण्ट के इस कथन को कि कारण-कार्य का पदार्थ (Category) अनिवार्य है, सही नहीं मानते हैं।

(२) अब चूँकि कारण-कार्य, द्रव्य इत्यादि के पदार्थ वैज्ञानिक ज्ञान में अनिवार्य नहीं समझे जा सकते हैं, तो यह कहना कि ये वैज्ञानिक विचार के विधान हैं, सही नहीं ठहरता है, अर्थात् यह कहना कि ये पदार्थ मानव-स्वभाव-सिद्ध हैं, सही नहीं माना जा सकता है। इसलिए अनुभववादियों का कहना है कि ये पदार्थ वास्तव में परिपाटी या रूढ़ि (Convention) से उत्पन्न हुए हैं। अभी तक इन रूढ़िगत पदार्थों के मानने से विचारों के संचालन में सफलता मिली है, इसलिए इनकी मान्यता अभी भी बनी हुई है। परन्तु जैसा 'रूढ़ि' या 'परिपाटी' शब्द से ही अभिव्यञ्जित हो जाता है, इन्हें मानव-विचारों के लिए अनिवार्य नहीं समझा जा सकता है।

पदार्थों के सम्बन्ध में अनिवार्यता न मानकर रूढ़िवाद के सिद्धान्त को इस समय अधिक मान्यता प्राप्त है, पर क्या इससे काण्ट के मत का सम्पूर्णतया खंडन हो जाता है ? नहीं, इसका कारण है कि जो कुछ काण्ट ने पदार्थों के सम्बन्ध में कहा था, उसके मूल में क्या था, इसे ही हमें इस प्रश्न का उत्तर देने में आधार मानना चाहिए। उनका कहना था कि गणित और पदार्थ-विज्ञान के प्रकथनों को ही मानदंड स्वीकार कर उनका विश्लेषण करना चाहिए और उनके भाषा-विश्लेषण

के आधार पर ज्ञान-मीमांसा रचनी चाहिए। अब चूँकि काण्ट के युग के वैज्ञानिक प्रकथनो भाषाविश्लेषण के अनुसार कारण-कार्य तथा अन्य पदार्थों को अनिवार्य कहा जा सकता था और आज के वैज्ञानिक प्रकथनो के विश्लेषण से उन्हें केवल रूढिगत (Conventional) ही कहा जा सकता है, तो आज यदि काण्ट जीवित होते तो वे भी पदार्थों को रूढिगत की ही सज्ञा देते। वे भी कहते कि वैज्ञानिक प्रकथनो के लिए कारण-कार्य का पदार्थ उतना अनिवार्य नहीं माना जायगा जितना गणितीय समरूपता (Mathematical uniformities), पर के अन्त में पूछते, पदार्थ को हम रूढिगत मान ले सकते हैं, पर क्या बिना पदार्थ के हम वैज्ञानिक प्रकथनो की स्थापना कर सकते हैं? हो सकता है कि कारण-कार्य का पदार्थ अब न मानकर गणितीय सूत्रों की समरूपता को ही हम अभी अधिक उपयोगी समझें, पर क्या हम किसी भी प्रकार के पदार्थों को एक युग में बिना अधिक उपयोगी और आवश्यक समझकर वैज्ञानिक प्रकथनो की स्थापना कर सकते हैं? इसलिए संभव है कि किसी एक पदार्थ-विशेष को, उदाहरणार्थ कारण-कार्य को अनिवार्य हम न समझें, किन्तु सामान्य रीति से पदार्थों को, चाहे हम अब उन्हें रूढिगत कहें या मानव-स्वभाव-सिद्ध कहें हमें उन्हें अनिवार्य समझना ही पड़ेगा। फिर यदि हम उन्हें अनिवार्य समझें तो कम-से-कम यह भी मानना पड़ेगा कि तार्किक रूप से सोचना भी मानव-स्वभाव-सिद्ध है। इसलिए अन्त में तार्किक नियमों के मूल में मानव-मनोवैज्ञानिकता की वास्तविकता को स्वीकार करना होगा। यह ठीक है कि अनुभववादी विचारक पदार्थ-सम्बन्धी सामान्य समस्या को समस्या ही नहीं मानेंगे। उनके अनुसार उचित प्रश्न केवल किसी पदार्थ-विशेष के सम्बन्ध में, पूछा जा सकता है, परन्तु यह पूछना कि क्या बिना पदार्थ के सोचा जा सकता है, केवल समस्याभास है।

इसलिए काण्ट की पूर्वानुभविक अनिवार्यता को विश्लेषात्मक अनिवार्यता नहीं कहा जा सकता है, परन्तु इसकी पदार्थ-सम्बन्धी अनिवार्यता का सिद्धान्त अभी भी विचारकों के लिए विचाराधीन है।

§ ४ गणित में पूर्वानुभविक सश्लेषणात्मक निर्णयों का प्रश्न *

अब जो कुछ भी समसामयिक निष्कर्ष काण्ट की प्रागनुभविक अनिवार्यता के सम्बन्ध में हो, कम-से-कम यह स्पष्ट है कि काण्ट के अनुसार पूर्वानुभविक अनिवार्यता से ज्ञान-वृद्धि में योगदान मिलता है। इसलिए यह तो सभी कहेंगे कि विश्लेषात्मक निर्णय अनिवार्य होते हैं, और यह भी कि सश्लेषात्मक निर्णय ज्ञान-वृद्धि करते हैं। पर क्या ऐसे निर्णय भी हो सकते हैं, जो ज्ञान-वृद्धि करते हुए

* पाठ्यक्रम की दृष्टि से यह विचारणीय प्रश्न है।

अनिवार्य हो और अनिवार्य रहते हुए भी विश्लेषात्मक न होकर सश्लेषात्मक हो ? काण्ट का कहना है कि जिन्हें हम विज्ञान कहते हैं, अर्थात् उनके समय के गणित और पदार्थ-विज्ञान, दोनों में पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक निर्णय पाये जाते हैं और काण्ट ने इसे निम्नलिखित रीति से स्पष्ट करने की कोशिश की है :

अंकगणित के एक उदाहरण को लें । '५ और ७ का योगफल १२ होता है' । यहाँ उद्देश्य है '५ और ७ मिलकर' और विधेय 'योगफल १२' । इसे इसलिए पूर्वानुभविक कहा जा सकता है कि इसमें सर्वव्यापकता और अनिवार्यता पायी जाती है । इस प्रकथन को सभी निश्चित रूप से सत्य मानेंगे । चूँकि सर्वव्यापकता और अनिवार्यता पूर्वानुभविक निर्णयों का चिह्न है, इसलिए अंकगणित का यह प्रकथन प्रागनुभविक कहा जायगा । पर इसे क्यों सश्लेषात्मक कहा जाय ? इसे स्पष्ट करने में काण्ट को कठिनाई का सामना करना पड़ा । इनका कहना है कि विधेय-पद 'योगफल १२' उद्देश्य-पद '५ और ७ मिलकर' में पहले से निहित नहीं है । काण्ट की इस बात को शायद ही लोग स्वीकार कर सकते हैं, क्योंकि लोगों के अनुसार '१२' पहले से ही '५ + ७' में निहित है और इसलिए वे इस प्रकथन को विश्लेषात्मक मानेंगे न कि सश्लेषात्मक । परन्तु काण्ट के अनुसार उद्देश्य-पद '५ और ७ मिलकर' केवल दो सख्याओं के एक साथ मेल का ही बोध करता है और इस योगक्रिया से क्या योगफल निकलेगा, इसका बोध नहीं होता है । काण्ट के अनुसार 'योगक्रिया' में ही 'योगफल' निहित नहीं है । तो प्रश्न हो सकता है कि हम क्यों समझते हैं कि 'योगफल' पहले से ही 'योगक्रिया' में निहित है ? काण्ट का कहना है कि यह भ्रम इसलिए हो जाता है कि हम बहुत छोटे-छोटे अंकों की योगक्रिया अपने उदाहरण में लिये हुए हैं और इसलिए उन्हें देखने के साथ उनके योगफल १२ को जान लेते हैं । परन्तु यदि हम दो बड़े अंकों को लें, जैसे, $९७६५३२९ + ३७४५६$, तो इनका योगफल X उद्देश्य-पद में निहित नहीं मालूम देगा । इसलिए काण्ट के अनुसार अंकगणित के निर्णय प्रागनुभविक होने के साथ सश्लेषात्मक भी हैं ।

"That 5 should be added to 7, I have indeed already thought in the concept of a sum = $7 + 5$, but not that this sum is equivalent to the number 12. Arithmetical propositions are therefore always synthetic. This is still more evident if we take large numbers. (*)"

पर क्या काण्ट का यह कहना कि ५ और ७ की योगक्रिया में १२ योगफल निहित नहीं है, सही माना जायगा ? काण्ट ने मनोवैज्ञानिक व्याख्या करके अपने पक्ष की निर्वलता को ही स्पष्ट किया है । यदि अंक बड़े-बड़े हों, तो हमारी मनोवैज्ञानिक क्षमता ऐसी

न हो कि देखने के साथ उसके योगफल को बता दे । पर प्रश्न यह है कि क्या अको जी योगक्रिया में ही योगफल निहित है या नहीं ? काण्ट ने गलत कहा है कि योगफल योगक्रिया में अन्तर्निहित नहीं है । कोई आसानी से या कठिनाई से योगक्रिया के द्वारा योगफल को जाने या न जान सके, यह मनोवैज्ञानिक बात है । तार्किक दृष्टिकोण से हमें इतना ही भर देखना है कि योगक्रिया में योगफल अन्तर्निहित है या नहीं और हमें मानना पड़ेगा कि '७ + ५' का योगफल अवश्य इसमें है, चाहे हम इसे आसानी से या कठिनाई से जानें कि वह योगफल का अंक १२ है । काण्ट भी इस बात को जानते थे, क्योंकि उन्होंने स्पष्ट कहा है कि ऊपर से देखने में अकगणित के प्रकथन विश्लेषात्मक ही लगते हैं ।

यदि काण्ट इस प्रसंग में प्रागनुभविक अनिवार्यता पर ध्यान देते तो उन्हें स्पष्ट हो जाता कि उन्होंने यहाँ 'अनिवार्यता की व्याख्या नहीं की है और वे बताना चाहते थे कि सब प्रकार की अनिवार्यता प्रागनुभविक है । यह गलत है । गणितिक प्रकथनों की अनिवार्यता विश्लेषात्मक अनिवार्यता है, न कि प्रागनुभविक । काण्ट का सबसे बड़ा दोष यह है कि उन्होंने अनिवार्यता को स्पष्ट नहीं किया है और यहाँ पर प्रागनुभविक अनिवार्यता को विश्लेषात्मक अनिवार्यता मान लिया है । यदि बात ऐसी हो तो प्रागनुभविक सश्लेषात्मक और विश्लेषात्मक सश्लेषात्मक में कोई अन्तर नहीं होता और प्रागनुभविक सश्लेषात्मक निर्णय आत्मविरोधी हो जाता है । अब चूँकि गणितिक प्रकथनों की अनिवार्यता विश्लेषात्मक अनिवार्यता है, इसलिए इन्हें फिर सश्लेषात्मक मानने में आत्म-विरोध उत्पन्न हो जाता है और यही कारण है कि काण्ट वास्तव में गणितिक प्रकथनों को सश्लेषात्मक नहीं सिद्ध कर पाये हैं, क्योंकि वे सश्लेषात्मक ही भी नहीं । काण्ट की यह भी गलती थी कि वे गणित को तथ्यात्मक विज्ञान मानते थे । गणित में वास्तविकता से सम्बन्ध नहीं रहता है और इसलिए इसमें केवल विश्लेषात्मक वाक्य ही रह सकते हैं, इसलिए इन्हें सश्लेषात्मक सिद्ध करने में उन्हें कठिनाई का सामना करना पड़ा । भला बालू से तेल कैसे निकलेगा ?

§ ५. भौतिकी में पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक निर्णयों की समस्या

गणित की प्रतिज्ञाप्ति अनिवार्य होती है । इसे ऐसा मानने में कठिनाई नहीं होती है, परन्तु इन्हें सश्लेषात्मक सिद्ध करने में कठिनाई अवश्य मालूम देती है । ठीक इसके विपरीत भौतिकीय प्रकथनों की बात है । उन्हें सश्लेषात्मक मानने में कठिनाई सही होती है, क्योंकि सभी स्वीकार करेंगे कि भौतिकीय प्रकथन अनुभूति पर आधारित होते हैं । परन्तु उन्हें अनिवार्य मान लेने में कठिनाई अवश्य होती है और इसे हम काण्ट की व्याख्या में पायेंगे ।

काण्ट ने अपने मत को स्पष्ट करने के लिए भौतिकीय प्रकथनों के दो उदाहरणों को हमारे सामने रखा है । 'भौतिक पदार्थों के सभी परिवर्तनों में भौतिक

पदार्थ का परिमाण, (quantity) ज्यों का त्यों (या स्थायी) रहता है,' और किसी भी गति के संचार में क्रिया-प्रक्रिया (action-reaction) बराबर होती है। काण्ट के अनुसार दोनों प्रतिज्ञप्तियाँ पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक होती हैं। ये इसलिए पूर्वानुभविक हैं कि ये अनिवार्य हैं और इसलिए सश्लेषात्मक हैं कि 'भौतिक पदार्थ' में 'स्थायित्व' (Permanence) पहले से ही अन्तर्निहित नहीं कहा जा सकता है। इसलिए यहाँ स्थायित्व को भौतिक पदार्थ से जोड़ दिया गया है। परन्तु प्रश्न होता है कि स्थायित्व को 'भौतिक पदार्थ' से जोड़ा कैसे गया है? काण्ट ने एक पहले के उदाहरण में कि 'सभी भौतिक पदार्थों में भार होता है', कहा था कि इस सश्लेषात्मक प्रतिज्ञप्ति में विधेय (भार होना) का उद्देश्यपद (भौतिक पदार्थ) के साथ का अनुभूति के आधार पर ही होता है।^१ तो क्या स्थायित्व का भी 'भौतिक पदार्थ' के साथ योग अनुभूति पर आधारित होता है? काण्ट का कहना है कि नहीं। यहाँ काण्ट के अनुसार स्थायित्व (विधेय) का भौतिक पदार्थ (उद्देश्य) के साथ योग पूर्वानुभविक है।

"I go outside and beyond the concept of matter joining to it *a priori* in thought something (permanence) which I have not thought in it. The proposition is not, therefore, analytic, but synthetic, and yet is thought *a priori*....."^२

अब यदि स्थायित्व की भावना 'भौतिक पदार्थ' में अन्तर्निहित नहीं हो तो हम कैसे कह सकते हैं कि भौतिक पदार्थ अवश्य ही परिमाण के दृष्टिकोण से स्थायी रहते हैं? काण्ट को चाहिए था कि वे इस बात पर प्रकाश डालते। परन्तु जो कुछ आगे चलकर उन्होंने कारण-कार्य के सम्बन्ध में कहा है, उससे स्पष्ट होता है कि काण्ट पूर्वानुभविक अनिवार्यता और विश्लेषात्मक अनिवार्यता में अन्तर समझते थे। भौतिकीय प्रकथनों की अनिवार्यता को वे पूर्वानुभविक अनिवार्यता समझते थे। परन्तु इसे यहाँ इस प्रसंग में उन्होंने अनिश्चित रूप में रख छोड़ा है।

अब हम पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक प्रतिज्ञप्तियों की सम्भावना मानें या न मानें, परन्तु काण्ट के लिए गणित और सभी तथ्यात्मक विज्ञानों में ऐसी प्रतिज्ञप्तियाँ पायी जाती हैं और इसीलिए उनकी समस्या थी कि कैसे पूर्वानुभविक सश्लेषात्मक प्रतिज्ञप्ति की सम्भावना सिद्ध हो सकती है। इसी समस्या का समाधान करने के लिए उन्होंने वर्णों के परिश्रम और चिन्तन करने के बाद 'Critique of Pure

1. The possibility of the synthesis of the predicate 'weight, with the concept of 'body' thus rests upon experience'.—N. K. Smith'
Ibid—P 31

2. वही पृष्ठ ३४

'Reason' नामक पुस्तक लिखी है और हम इसी पुस्तक के विषय को अब स्पष्ट करने की कोशिश करेंगे।

§ ६. शुद्ध बुद्धि-समीक्षा का प्रारूप

काण्ट की मुख्य रचनाएँ *critique of Pure Reason* (शुद्ध बुद्धि की समीक्षा), *Critique of Practical Reason* (कृति-बुद्धि की समीक्षा), *Critique of Judgment* (भाव-बुद्धि की समीक्षा) के नाम से विख्यात हैं। 'Critique of Pure Reason' अन्य पुस्तकों से अधिक प्रमुख स्थान रखती है, पर अन्य दो पुस्तकों की भी अवहेलना नहीं करनी चाहिए। 'शुद्ध बुद्धि की समीक्षा' नामक पुस्तक में काण्ट ने दिखलाया है कि प्रातिभासिक ज्ञान ही सम्भव है और परम पदार्थों का ज्ञान सम्भव नहीं है। कृति-बुद्धि-विषयक रचना नैतिक विचारों से सम्बन्ध रखती है। इस रचना में काण्ट ने नैतिकता (Morality) के प्रागनुभविक अंगों को स्पष्ट किया है। शुद्ध और कृति-बुद्धि की समीक्षाओं में मुख्य अन्तर विषय ही का नहीं है, बल्कि निष्कर्षों के फलस्वरूप का भी है। 'Pure Reason' में काण्ट ने दिखलाया है कि प्रातिभासिक ज्ञान निश्चित एवं सर्वमान्य है, पर इसमें सवेद्य (Sensible) उपादान और संयोजन करनेवाले प्रागनुभविक मानसिक रूपों (Forms) के साथ मेल होना आवश्यक है। पर 'Practical Reason' की समीक्षा में काण्ट ने दिखलाया है कि कर्तव्य (duty) प्रागनुभविक रूपों से ही नियन्त्रित होता है। 'Critique of Judgment' में काण्ट ने दो विशेष बातों पर ध्यान दिया है। Pure Reason की समीक्षा में काण्ट ने माना है कि वैज्ञानिक नियम यान्त्रिकीय ही स्वीकार किये जा सकते हैं। परन्तु 'Critique of Judgment' में उनका ध्यान जीवों की उद्देश्यात्मक (Teleological) क्रियाओं पर पड़ता है और काण्ट उद्देश्यात्मक नियमों की सम्भावना भाँपते हैं। यदि वे इस पर अधिक ध्यान देते तो उन्हें अपनी पूरी देन को सशोधित करना पड़ता। फिर 'Critique of Judgment' में काण्ट बताते हैं कि अपार्थिव महान् हमारी अनुभूति में व्यजित हो पड़ता है, जिससे पारमार्थिक सत्ता का आभास मिलता है। अतः, पारमार्थिक सत्ता अज्ञेय होते हुए भी भ्रम नहीं है; क्योंकि यह हमें अपनी उद्देश्य-पूर्ति के लिए आलोडित करती है। अतः, Critique of Pure Reason का अज्ञेयवाद Practical Reason की समीक्षा में सशोधित हो जाता है क्योंकि इसमें दिखलाया जाता है कि ईश्वर, आत्मा, और विश्व अज्ञेय होते हुए भी विश्वास के योग्य विषय हैं। फिर 'Critique of Judgment' में पारमार्थिक सत्ता को अकाल्पनिक मानकर अनुभूति में इसके व्यजित आभास को स्वीकार किया जाता है। अतः, Practical Reason और Critique of Judgment के आधार पर अनुकाण्टीय अबोधिकता (Anti-intellectualism) का पूरा मसाला देखने में आता है।

परन्तु काण्ट के दर्शन में 'Critique of Pure Reason' का विशेष स्थान है। इसकी ही यहाँ विशेष व्याख्या की जायगी। पहले ही कहा जा चुका है कि काण्ट अपनी समस्याओं को छोटे छोटे टुकड़ों में बाँट देते हैं और प्रत्येक टुकड़े का सूक्ष्म विश्लेषण करते हैं। यदि हम समस्याओं के विश्लिष्ट अंगों के विस्तार पर अधिक ध्यान दें, तो हो सकता है कि काण्ट की मौलिक देन हमारी पकड़ से छूट जाय। इसलिए हम मुख्य-मुख्य अंगों पर ही ध्यान देंगे।

सभी विषयों से सम्बन्ध रखनेवाले ज्ञान की प्राप्ति की शक्ति को सामान्य रीति से काण्ट ने शुद्ध बुद्धि (Pure Reason) कहा है। इस Pure Reason को उन्होंने Sense, understanding और reason—इन तीन भागों में बाँटा है। Sense अर्थात् सवेदन-शक्ति (Faculty of intuition) निष्क्रिय कही गयी है। इसके आधार पर सवेदन-राशि (Manifold of sensations) को ग्रहण किया जाता है। परन्तु जैसे ही सवेदना होने लगती है, हमारी मानसिक शक्ति भी सक्रिय होकर सवेदनाओं को सवेद्यता के रूप (Forms) में ढालने लगती है। जिस रूप में सवेदना छनकर आती है, उसे काण्ट ने देश और काल का रूप कहा। सवेदनग्राहिता के देश और काल के प्रागनुभविक रूपों से ढलकर हमें Percepts या वस्तु मिलती है। परन्तु अलग-अलग वस्तुओं के रहने से ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता है। Percepts विशिष्ट होते हैं और percepts को निर्णय के रूप में लाकर सामान्य ज्ञान बनाया जाता है। जैसे, हम कहते हैं कि 'यह किताब लाल है'। यहाँ हमने किसी पुस्तक को 'लाल' गुण से विभूषित किया है। परन्तु 'लाल' इस पुस्तक को छोड़कर अन्य पुस्तकों या वस्तुओं में भी लागू होता है। अतः, इस पुस्तक को 'लाल' कहकर हमने इसे अन्य सभी वस्तुओं से (जहाँ तक उनका सम्बन्ध 'लाल' से है) सम्बद्ध कर दिया है। अतः, निर्णय (Judgment) में हम अलग-अलग वस्तुओं को व्यवस्थित कर सामान्य ज्ञान के रूप में लाते हैं। निर्णय बनाने की शक्ति को काण्ट ने समझ या Understanding कहा है। जिस तरह से सवेदन-शक्ति में देश और काल दो रूप हैं, जिनमें ढलकर वे आती है, उसी प्रकार Understanding की १२ मौलिक धारणाएँ (Categories) हैं, जिनके द्वारा Percepts निर्णय में सम्बद्ध किये जाते हैं। दूसरे शब्दों में हम कहते हैं कि सवेदनाएँ क्षणभंगुर, अनित्य तथा नश्वर हैं। पर सत्य ज्ञान वह है, जो अभी भी सत्य है और बाद में भी सत्य होगा। मेरे लिए भी सत्य है और अन्य व्यक्तियों के

लिए भी सत्य । इसलिए ज्ञान क्षणभंगुर न होकर स्थायी और सामान्य होना चाहिए । इसलिए काण्ट का कहना है कि बिना मानसिक प्रागनुभविक रूपों के सवेदनाएँ क्षणिक और अनित्य हुआ करती हैं । इसलिए इन्हें ज्ञान में परिणत करने के लिए रूपान्तरित किया जाता है । सर्वप्रथम, मानव के लिए सवेदनाएँ अपने निजी रूप में सम्भव नहीं हो सकती हैं । मानव यदि अति निष्क्रिय भी रहे तोभी उन्हें वह बिना देश और काल के रूप में बदले हुए ग्रहण ही नहीं कर सकता है । पर देश और काल के रूप में व्यवस्थित होकर सवेदनाएँ, वस्तु-प्रत्यक्ष (Percepts) बनती हैं, जैसे अनेक सवेदनाओं के योगफल को हम टेबुल, गाय इत्यादि कहते हैं । पर गाय, टेबुल इत्यादि कहते हैं । पर गाय, टेबुल इत्यादि पदों के कहने में ज्ञान नहीं होता है । इन्हें वाक्य के रूप में हमें लाना चाहिए, जैसे टेबुल काली है या गाय सफेद है । इन निर्णयों में सवेदनाएँ स्थायी और सम्बद्ध हो गयी हैं । फिर यदि हम निर्णयों पर ध्यान दें तो इनमें कई प्रकार के सामान्य प्रत्यय हैं । जैसे, 'काली', 'सफेद' गुण हैं, जो किसी-न-किसी द्रव्य में रहते हैं । अतः, 'टेबुल काली है', यह द्रव्य-गुण (Substance-attribute) के मूल प्रत्यय के अन्दर आता है । उसी प्रकार से 'सूर्य से बर्फ पिघलती है' दूसरा निर्णय है और इसमें कारण-कार्य की कोटि देखने में आती है । इसी प्रकार से यदि हम सभी सम्भव निर्णयों पर ध्यान दें तो काण्ट के अनुसार १२ मूल प्रत्यय (Concepts) या मूल-धारणाएँ (Categories) पायी जाती हैं । अतः, हम कह सकते हैं कि निर्णय के निर्माण की शक्ति Understanding है और १२ concepts के आधार पर Understanding (समझ), percepts को सामान्य तथा स्थायी ज्ञान में सम्बद्ध कर लेती है । फिर सवेदना, हमारे निष्क्रिय रहने पर भी शायद संभव हो सकती है, परन्तु निर्णय बनाने में 'समझ' को सक्रिय होना पड़ता है । जब हम कहते हैं कि टेबुल काली है, तो कालेपन को हमने अनेक वस्तुओं में देखा होगा और इस गुण को अन्य गुणों से पृथक् कर ही हमने कालेपन का प्रत्यय बनाया होगा । अतः, निर्णय करने में प्रत्यय बनाना पड़ता है और प्रत्यय बनाने में अनेक गुणों पर ध्यान देना पड़ता है । तब किसी एक ही गुण को अन्य सभी गुणों से पृथक् करना पड़ता है, इत्यादि । अतः, निर्णय-शक्ति में सक्रियता देखने में आती है । इसलिए काण्ट के अनुसार 'समझ' सक्रिय शक्ति है और सवेदनशीलता निष्क्रिय शक्ति है ।

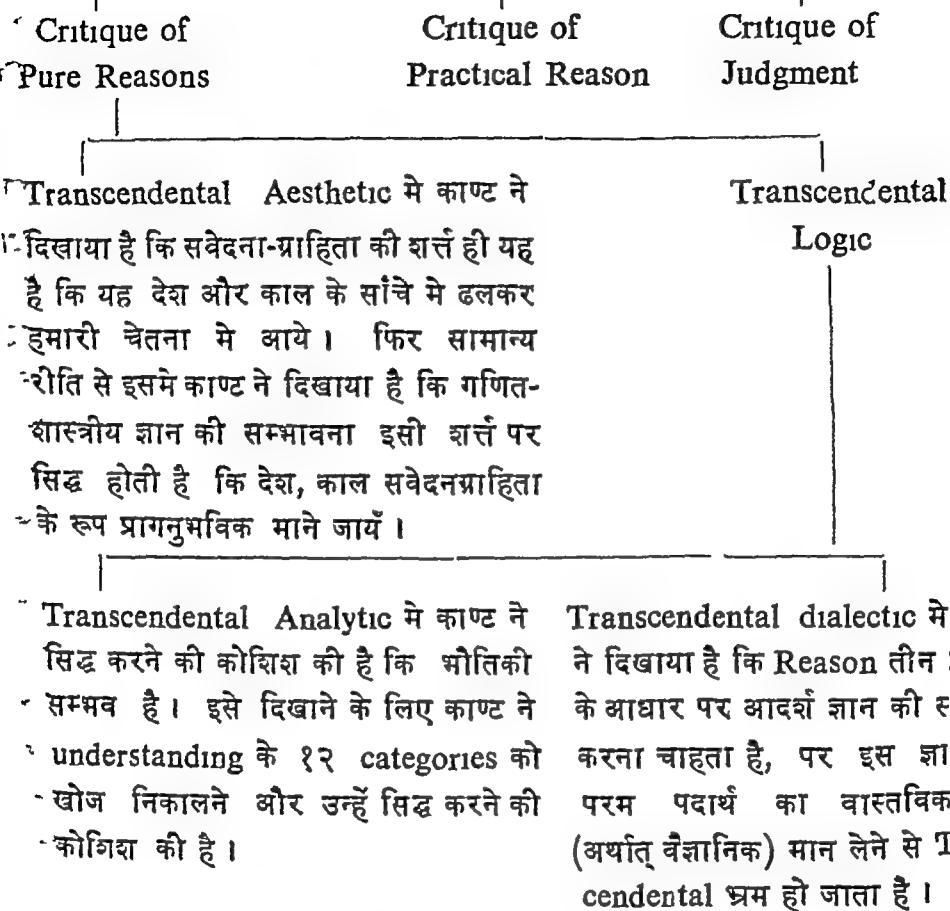
मानसिक रूपों का यही काम है कि वे क्षणिक सवेदनाओं को सम्बद्ध कर स्थायी बना दें । Understanding तक सवेदनाओं का रूपीकरण प्रातिभासिक ज्ञान के

निर्माण के लिए पर्याप्त समझा जाता है। पर हमारी रूपीकरण की अन्य शक्तियाँ इतनी सीमित सम्बद्धता तथा स्थायित्व से सन्तुष्ट नहीं रहती हैं। मन में आदर्श सम्बद्धता और स्थायित्व की प्रवृत्ति बनी रहती है और इस आदर्श सम्बद्धता को प्राप्त करने का काम Reason¹ (प्रज्ञा) का है। प्रज्ञा में तीन अति मूल प्रत्यय हैं, जिनके आधार पर हम आदर्श ज्ञान की स्थापना करना चाहते हैं। ईश्वर, आत्मा और विश्व के तीन Ideas के आधार पर हम आदर्श ज्ञान की स्थापना करना चाहते हैं। परन्तु इस ज्ञान के आदर्श को आदर्श ही समझना चाहिए, जिसे हम कभी भी प्राप्त नहीं कर सकते हैं। यदि हम समझें कि हमने अमर आत्मा, ईश्वर तथा विश्व की पूर्ण सत्ता को समझ लिया है तो इसे Transcendental भ्रम ही समझना चाहिए। इसका क्या कारण है? इसका विशेष कारण है कि बिना आनुभविक (Empirical) अगो के वास्तविक पदार्थों का ज्ञान नहीं हो सकता है। समझ प्रत्ययों के (Concepts) प्रत्यक्षों में लागू होते हैं, पर Ideas of reason प्रत्यक्षों से सम्बन्ध ही नहीं रखते हैं। उदाहरणार्थ, substance-attribute (द्रव्य-गुण) की मूलधारणा Percepts में लागू होती है, क्योंकि प्रत्यक्षों पर आधारित गुणों को हम प्रत्यय के रूप में काम में लाते हैं। जब हम कहते हैं कि कित्ताव लाल है, तो इस 'लाल' प्रत्यय को हमने किसी-न-किसी प्रत्यक्ष से ही प्राप्त किया है। उसी तरह से जब हम कहते हैं कि सूर्य से बर्फ पिघलती है तो हमने कभी-न-कभी इस प्रकार का अनुभव अवश्य किया होगा। अतः, द्रव्य-गुण तथा कार्य-कारण के सामान्य प्रत्यय (Concepts) प्रागनुभविक हैं, पर Percepts में ये लागू होते हैं और इसीसे इनके आधार पर वास्तविक पदार्थों का ज्ञान सम्भव हो सकता है। पर ईश्वर, आत्मा तथा विश्व की परम सत्ता अनुभवातीत है और यहाँ यदि हम कार्य-कारण, द्रव्य-गुण के categories को काम में लायें तो इनसे ज्ञान सम्भव नहीं होगा। ये खाली-के-खाली साँचे ही रह जाते हैं और बिना Matter (उपादान या सामग्री) के केवल साँचों से कुछ भी नहीं बन सकता है। अतः, Ideas of reason से हमें ज्ञान का आदर्श अवश्य मिलता है, पर यह आदर्श ही के रूप में पाया जाता है। चूँकि ईश्वर, अमर आत्मा तथा विश्व का परम तत्त्व तत्त्व-मीमासा (Metaphysics) का मुख्य विषय है, इसलिए काण्ट ने दिखाया है कि तत्त्व-मीमासा का ज्ञान सम्भव नहीं है। अतः, विज्ञान सम्भव है, पर अति-विज्ञान (तत्त्व-मीमासा) सम्भव नहीं है।

चूँकि काण्ट ने Pure Reason को sense, understanding और reason के तीन भागों में बाँटा है, इसलिए इस विभाजन के अनुसार *Critique of Pure Reason* के मुख्य भागों को इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है

1 यहाँ 'Reason' शब्द अति सकुचित अर्थ में लिया गया है। यह शक्ति संवेदन और समझ के बाद की है और इसके रूपों को काण्ट ने *Ideas* के नाम से पुकारा है।

काण्ट का दर्शन



§ ६ सवेदन-शक्ति (Aesthetics) के प्रागनुभविक रूपों की विवेचना

अनुभववादियों के अनुसार ज्ञान के सभी अंग सवेदनाओं से प्रारम्भ होते हैं और सवेदनाओं में समाप्त भी हो जाते हैं। इसलिए ज्ञान-निर्माण में सवेदनाएँ ही आदि-अन्त, अलफा और ओमेगा हैं। फिर उनके अनुसार सभी सवेदनाएँ एक-दूसरे में पृथक् हैं। काण्ट का कहना है कि सवेदनाओं के होते ही मन सक्रिय होकर प्रागनुभविक रूपों के द्वारा उन्हें रूपान्तरित करता है। काण्ट की उक्ति है कि यदि मन अपने प्रागनुभविक रूपों से सवेदनाओं को सम्बद्ध न करे तो उन पृथक् सवेदनाओं से अपने से ही सम्बद्धता आ ही नहीं सकती है। ह्यूम के कथनानुसार सहचार नियम के आधार पर सवेदनाएँ अपने-आप सम्बद्ध हो जाती हैं। परन्तु अपने-आप पृथक्-पृथक् सवेदनाएँ कैसे सम्बद्ध हो सकती हैं? यदि किसी वन्दर को टाइप-राइटर पर

छापने दिया जाय तो वर्षों तक उसके छापते रहने पर भी कोई कविता या कहानी अपने-आप छप नहीं सकती है। परन्तु मानव, अक्षरो को अपनी समझ के द्वारा व्यवस्थित कर शब्द, वाक्य तथा कहानी रच सकता है। ठीक इसी प्रकार से, मन अपने प्रागनुभविक रूपों के द्वारा सवेदनाओं को व्यवस्थित कर ज्ञान की रचना करता है।

यदि हम मान लें कि सवेदनाओं को मन व्यवस्थित करता है, तो हमें जानना चाहिए कि मन के वे क्या सार्वभौम रूप हैं, जिनके अनुसार मन क्रमिक रीति से सवेदनाओं को व्यवस्थित करता है। सामान्य रीति से मन सवेदनाओं को ग्रहण करने में ही उन्हें अपने रूपों में ढाल देता है और तब फिर उन्हें understanding के categories में बदलकर वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्त करता है। अतः, हमें जानना चाहिए कि सवेदना-ग्राहिता के कौन सचि हैं, जिनमें ढलकर सवेदनाएँ आती हैं। काण्ट के अनुसार देश और काल दो सवेदन-ग्राहिता के रूप हैं, जिनसे छनकर सवेदन-रश्मियाँ हमारे मन-कूप में आती हैं। अतः, काण्ट देश-काल के सम्बन्ध में दो प्रकार की व्याख्या करते हैं—अर्थात् तत्त्व-मीमांसात्मक (Metaphysical) और Transcendental तत्त्व-मीमांसात्मक। व्याख्या में काण्ट दिखलाते हैं कि (१) देश और काल का सम्बन्ध हमारी सवेदन-शक्ति (Perception faculty) से है, न कि Understanding से हैं। समझ सामान्य प्रत्यय की रचना करने की शक्ति है। (२) यद्यपि देश और काल percepts तथापि ये प्रागनुभविक प्रत्यक्ष हैं, न कि इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष। (३) फिर देश और काल को छोड़कर सवेदन-शक्ति का कोई तीसरा प्रागनुभविक रूप नहीं है। Transcendental व्याख्या में काण्ट दिखाते हैं कि जबतक हम गणित-शास्त्र को सवेदन-शक्ति के देश और काल की प्रागनुभविकता पर आधारित न करें तबतक हम इसकी सर्वव्यापकता और अनिवार्यता को स्पष्ट नहीं कर सकते हैं।

§ ८ देश और काल की तत्त्व-मीमांसात्मक व्याख्या

तत्त्व-मीमांसात्मक व्याख्या का मुख्य उद्देश्य है कि यह दिखा दे कि देश और काल सवेदनग्राहिता के प्रागनुभविक रूप हैं। साथ-ही-साथ काण्ट इसमें यह भी सिद्ध करना चाहते हैं कि देश और काल Concepts नहीं, बल्कि Percepts हैं। देश और काल की प्रागनुभविकता सिद्ध करने के लिए काण्ट निम्नलिखित दो प्रमाण देते हैं :

(१) लाइबनिट्स के अनुसार देश और काल की अपनी स्वतन्त्र सत्ता नहीं है, परन्तु वे मोनडों के बीच के सम्बन्ध के आधार पर अवास्तविक रचनाएँ हैं। हम देखते हैं कि वस्तुएँ नीचे-ऊपर, दूर-नजदीक, दाहिने-बायें इत्यादि हैं और हम इन्हीं सम्बन्धों के आधार पर देश की कल्पना करते हैं। उसी तरह से घटनाओं के बीच पूर्वापर (Succession) सम्बन्धों के आधार पर हम काल की भावना

बनाते हैं। परन्तु काण्ट, इस मत की आलोचना करते हुए कहते हैं कि लाइबनिज के मत के अनुसार पहले देश या काल की भावना नहीं होती है, पर हम 'ऊपर-नीचे', 'वगल में' इत्यादि के सम्बन्ध को देखकर देश-प्रत्यय की रचना करते हैं। परन्तु प्रश्न उठता है कि ऊपर-नीचे, वगल में, दूर-नजदीक इत्यादि ऐसे गुण हैं, जो उन व्यक्तियों की समझ में आ ही नहीं सकते हैं, जिन्हें देश-ज्ञान नहीं है। इसलिए यदि हम मान लें कि बिना देश-ज्ञान के ऊपर-नीचे, वगल में इत्यादि का ज्ञान हो सकता है तो यह हमारी भूल है। अतः, ऊपर-नीचे, दूर-नजदीक के सम्बन्ध में देश-ज्ञान नहीं होता है, परन्तु देश-ज्ञान मानव-मन में प्रारम्भ से ही होता है, जिसके आधार पर हम दूर-नजदीक, ऊपर-नीचे सम्बन्ध को समझ सकते हैं। चूँकि लाइबनिज मानते हैं कि प्रारम्भ से ही दूर-नजदीक इत्यादि का ज्ञान होता है, इसलिए हमें स्वीकार कर लेना चाहिए कि हमें देश और काल का ज्ञान प्रारम्भ से ही होता है। अतः, देश और काल, दूर-नजदीक, दाहिने-बायें इत्यादि किसी अनुभव पर आश्रित नहीं है, पर सभी अनुभव के पूर्व ही ये हैं, जिनके अनुसार हम सब सवेदनाओं को ग्रहण करते हैं।

(२) फिर यदि देश और काल सवेदित अनुभव से प्राप्त होते तो हम उन्हें उसी प्रकार से कल्पना के आधार पर त्याग सकते हैं जिस प्रकार से वे हममें उत्पन्न होते हैं। परन्तु यदि हम सभी वस्तुओं के अभाव की कल्पना कर भी लें तो हम देश और काल के अभाव की कल्पना नहीं कर सकते हैं। अतः, इससे स्पष्ट हो जाता है कि विशिष्ट वस्तुओं को तो हम अनुभव से अवश्य प्राप्त करते हैं, परन्तु देश और काल को अनुभव से प्राप्त नहीं कर पाते हैं, क्योंकि यदि ये अनुभव से प्राप्त होते तो अनुभव से प्राप्त की गई सभी वस्तुओं के समान हम इनके भी अभाव की कल्पना कर सकते थे। परन्तु किसी भी वस्तु को हम बिना उसे दैशिक अथवा कालिक माने हुए नहीं जान सकते हैं। फिर चूँकि देश और काल की हम बिना वस्तुओं के कल्पना कर सकते हैं, पर किसी भी वस्तु को हम बिना देश और काल के रूप में किये हुए कल्पना नहीं कर सकते हैं। इसलिए हम देश और काल को सभी प्रत्यक्ष वस्तुओं का प्रागनुभविक रूप समझ सकते हैं।

पुनः, देश और काल को शुद्ध प्रत्यक्ष सिद्ध करने के लिए काण्ट ने दो प्रमाण दिये हैं

(१) प्रत्यक्ष का सम्बन्ध किसी एक वस्तुविशेष से रहता है, पर प्रत्यय (Concept) का सम्बन्ध अनेक वस्तुविशेषों (Particulars) से रहता है। उदाहरणार्थ, मेरी मेज पर रखी लाल विशिष्ट पुस्तक हमारे प्रत्यक्ष में है। परन्तु पुस्तक-प्रत्यय वह है, जो अनेक पुस्तकों में लागू होता है। यदि देश या काल प्रत्यय होता, तो यह भी अनेक दिक् एव काल के उदाहरण-विशेषों के सामान्य गुणों पर आधृत रहता। प्रायः एक मील, एक इंच इत्यादि को देश का उदाहरण कहा जाता है। परन्तु वास्तव में ये देश के उदाहरण नहीं हैं, पर देश के ही भाग या खण्ड हैं। उसी प्रकार से काल

एक ही है और घण, घण्टा या युग उसके उदाहरण नहीं, पर एक ही काल के भिन्न-भिन्न खण्ड हैं। अतः, चूँकि देश या काल एक ही विशिष्ट वस्तु है, इसलिए यह Percepts (प्रत्यक्ष) है, न कि प्रत्यय (Concept)।

(२) दूसरा प्रमाण पहले से बहुत-कुछ मिलता है। काण्ट के अनुसार देश या काल 'infinite given magnitude' है, अर्थात् जो भी देश का काल या खण्ड दिखाया जाय, यह उसका सीमित नगण्य मसज़ा जाता है, क्योंकि देश या काल अपरिमित रीति से व्यापता है। करोड़ मील की भी हम कल्पना करें तो भी हम जानते हैं कि देश इससे भी अधिक व्यापक है। उसी प्रकार नौ लाखों वर्ष के पहले या बाद की हम कल्पना करें तो भी हम जानते हैं कि काल इसमें अधिक व्यापक है। अतः, देश या काल के अन्तर्भावित ही देश या काल के उदाहरण सोचे जा सकते हैं। परन्तु यदि देश Concept होता है, तो यह अपने सभी उदाहरणों में लागू होता है, पर यह इन सबके योग में निमित्त नहीं होता। उदाहरणार्थ घोड़े का प्रत्यय अनेक घोड़ों में लागू होता है, पर अनेक घोड़ों को जोड़कर एक विशाल घोड़े की प्रतिमा को प्रत्यय नहीं कहा जाता है। यहाँ एक प्रत्यय अनेक उदाहरणों में इसलिए लागू होता है कि घोड़े का प्रत्यय अनेक घोड़ों का प्रतिनिधित्व करता है। परन्तु देश का कोई खण्ड देश का प्रतिनिधित्व न करके स्वयं उसका एक अंश होता है। Particulars are mere instances coming under a concept, but space is constituted by a number of representations or instances coming within it; अर्थात् अनेक उदाहरणों के आधार से प्रत्यय का अर्थ स्पष्ट होता है, पर देश के अनेक उदाहरणों से स्वयं देश का निर्माण होता है। अतः, देश या काल अपरिमित प्रत्यक्ष हैं, न कि ये देश या काल के असंख्य उदाहरणों में प्राप्त अमूर्तबोधित प्रत्यय हैं।

अतः, हम इस निष्कर्ष पर आते हैं कि देश और काल सवेदन-ग्राहिता के प्रागनुभवात्मक रूप हैं। सभी बाह्य सवेदनाएँ देश के रूप में ही पायी जा सकती हैं और काल के रूप में भी सवेदनाओं में देखे जाते हैं, क्योंकि बाह्य वस्तु की सवेदना मानसिक प्रक्रिया ही होती है और मानसिक प्रक्रियाएँ पूर्वपर (Successive) होने के कारण 'काल' के रूप में अन्तर्गत आती हैं।

§ ६ देश और काल की Transcendental व्याख्या

अनुभवातीत व्याख्या वह है, जिसमें किसी एक प्रत्यय की ऐसी व्याख्या की जाय कि उससे ऐसा सिद्धान्त निकले, जिसके द्वारा ज्ञान में अन्तर्निहित अन्य प्रागनुभवात्मक सश्लेषात्मक अभिकथनों की संभावना स्पष्ट की जा सके। अतः, दिक् और काल की अनुभवातीत व्याख्या वह है, जिसके द्वारा गणितशास्त्र के सर्वव्यापक एवं अनिवार्य अभिकथनों की व्याख्या हो सके।

Transcendental का अर्थ है कि वस्तुओं के प्रत्यक्ष करने के लिए पूर्वानु-

‘मविक रूपों का अव्ययन किया जाय । अतः, देश और काल की Transcendental व्याख्या में समझा जा सकता है कि समस्त वस्तुओं की नहीं, पर उनके प्रत्यक्ष करने की प्रागनुभविक विधियों को स्पष्ट किया जाय । सर्वप्रथम, हम जानते हैं कि गणित-शास्त्र का सम्बन्ध देश और काल में है, और यह भी जानते हैं कि गणितशास्त्र में सार्वभौम तथा अनिवार्य ज्ञान पाया जाता है, जिसे हम केवल analytic ही नहीं समझ सकते हैं, अर्थात् गणितशास्त्र में Synthetic Judgment a priori पाया जाता है । अतः, देश और काल की ऐसी Transcendental व्याख्या करनी चाहिए कि उसके आधार पर गणित-शास्त्र के Synthetic judgment a priori की व्याख्या हो जाय ।

पूर्वकाण्टीय आधुनिक दर्शन में देकात, स्पिनोजा, लॉक आदि ने गणितशास्त्र में सार्वभौम तथा अनिवार्य ज्ञान स्वीकार किया था । यहाँ तक कि ह्यूम ने सभी प्रकार के ज्ञान को संभाव्य (Probable) दिखलाकर सिद्ध किया था कि गणित में सार्वभौम तथा अनिवार्य ज्ञान संभव है । परन्तु ह्यूम ने यह भी माना था कि गणित-शास्त्रीय युक्तियाँ इसलिए अनिवार्य होती हैं कि उनका सम्बन्ध वान्तविवता से नहीं रहता है, अर्थात् गणित में clear, distinct और abstract ideas ही पाये जाते हैं । पर यदि हम ह्यूम के समाधान को मान लें तो इसके अनुसार गणितीय युक्तियाँ केवल analytic ही सिद्ध मानी जायेंगी । पर काण्ट ने पहले ही दिखाया है कि गणित में synthetic judgment a priori पाये जाते हैं, इसलिए यहाँ ह्यूम के समाधान की चर्चा नहीं की जायगी ।

हमलोग पहले ही देश और काल के प्रति लाइबनिट्स के सिद्धान्त को दोषपूर्ण दिखला चुके हैं । लाइबनिट्स के प्रतिपक्ष में न्यूटन का सिद्धान्त था, जिसके अनुसार देश और काल की अपनी स्वतन्त्र और, वास्तविक सत्ता है । न्यूटन के प्रशंसक होते हुए भी काण्ट ने न्यूटन के सिद्धान्त को सही नहीं माना है । यदि देश और काल की स्वतन्त्र, वास्तविक सत्ता होती, जो विषयी से बाहर हो, तो हम उन्हें केवल अनुभूतिही के आधार पर जान सकते । पर जो भी बात हम अनुभूति के द्वारा जानेंगे वह सार्वभौम तथा अनिवार्य नहीं हो सकती है । अतः, देश और काल की स्वतन्त्र, वास्तविक सत्ता मान लेने से गणितशास्त्र के Synthetic judgment a priori की व्याख्या नहीं हो पाती है ।

देश और काल के उपर्युक्त सिद्धान्तों के खडन से काण्ट के मत का रास्ता साफ हो जाता है । काण्ट के अनुसार देश और काल न तो वास्तविक पदार्थ हैं*, न वस्तुओं के गुण हैं†, और न ये केवल प्रत्यय-मात्र हैं‡ । देश और काल सभी संवेदनाओं को ग्रहण करने के प्रागनुभविक रूप हैं अर्थात् सभी प्रत्ययों को प्रत्यक्ष करने

* यह न्यूटन का मत था कि देश और काल वास्तविक द्रव्य पदार्थ हैं ।

† यह लाइबनिट्स का मत था ।

‡ यह ह्यूम और सामयिक तत्त्विक अनुभववादियों का मत है ।

के लिए देश और काल अनिवार्य आधार है। यह देश एवं काल का आधार ज्ञाता के अन्दर है, न कि द्रव्य या गुण में। विषयनिष्ठ है, विषयनिष्ठ नहीं हैं। मान लिया जाय कि किसी व्यक्ति को बिना ऐनक के कुछ भी दिखाई न दे और ऐनक के दोनों ग्लास रंगे हुए हों। तो ऐसी हालत में जो कुछ भी दिखाई देगा वह ऐनक के रंगों से रंगा हुआ दिखेगा और बिना ऐनक तथा उसके रंग से रंगे हुए कुछ भी नहीं दिखाई देगा। अतः, देश और काल हमारे मन में हैं ताकि इनके रंगों से रंगकर हम सवेदनाओं को ग्रहण करें। इसलिए हम देश और काल में नहीं हैं, वरन् देश और काल हमारे अन्दर हैं। यदि हम देश और काल को सवेदनग्राहिता के प्रागनुभविक रूप मान लें तो हमने गणितशास्त्र के *synthetic judgment a priori* की व्याख्या हो जायगी।

चूँकि देश और काल सभी मानव के अनिवार्य रूप हैं जिनके द्वारा सभी सवेदनाएँ ग्रहण की जा सकती हैं, इसलिए इनके द्वारा जो ज्ञान होगा वह सर्वव्यापक होगा। फिर चूँकि ये रूप सवेदनाओं के ग्रहण करने में परिहार्य नहीं हैं, पर मन की अपनी आवश्यक शक्तें हैं, जिनके द्वारा सवेदनाएँ ग्रहण की जाती हैं, इसलिए इन पर आधारित ज्ञान भी अनिवार्य होगा।* फिर गणितशास्त्र का ज्ञान *analytic* नहीं है, इसलिए इन्हीं प्रत्यक्ष पर आधारित होना चाहिए। परन्तु इस प्रत्यक्ष को इन्द्रियाश्रित न रहना चाहिए, क्योंकि किसी भी इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष से सार्वभौम तथा अनिवार्य ज्ञान संभव नहीं हो सकता है। अतः, देश और काल के प्रत्यक्ष को प्रागनुभविक तथा शुद्ध कहा जा सकता है, क्योंकि न तो यह प्रत्यक्ष इन्द्रियाश्रित है और न इसे प्रत्यक्ष करने के लिए किसी विशिष्ट वस्तु की आवश्यकता होती है। फिर भी देश और काल को शुद्ध प्रत्यक्ष कहा जा सकता है, क्योंकि किसी भी प्रत्यक्ष की संभावना के लिए देश और काल के प्रागनुभविक रूपों को काम में लाना ही पड़ता है। अब यदि देश और काल शुद्ध प्रत्यक्ष हों तो इनके आधार पर *synthetic judgment a priori* सिद्ध माने जायेंगे।

चूँकि देश और काल सवेदनाओं को ग्रहण करने के अनिवार्य रूप हैं, इसलिए इन्हें पारमार्थिक सत्ता नहीं समझना चाहिए। ऐसा संभव है कि देवता लोग या मानवैतर विवेकशील प्राणियों के लिए सवेदनग्राहिता के ये रूप अनिवार्य न हों। फिर वस्तुएँ हमें लम्बी, चौड़ी, छोटी-बड़ी इत्यादि अवश्य दिखेंगी। परन्तु वस्तुएँ इसलिए हमें ऐसी दीखती हैं कि हम उन्हें देश के अनिवार्य साँचे में ढालकर ग्रहण करते हैं। वस्तुओं का वास्तव में अपना शुद्ध रूप क्या है, यह हम नहीं जान सकते हैं, क्योंकि जब ही हम वस्तुओं का प्रत्यक्ष करते हैं तभी हम उन्हें देश के रूप में ढालकर ही ग्रहण कर सकते हैं। इसलिए वस्तुओं के अपने शुद्ध स्वरूप को न जान सकने के

* यहाँ 'अनिवार्यता' से तात्पर्य है वह, जो मानव मन के स्वरूप से ही सिद्ध हो। अतः यह अनिवार्यता मनोवैज्ञानिक कही जायगी, न कि तर्कनिष्ठ।

कारण हमारा ज्ञान प्रातिभासिक ही हो सकता और पारमाथिक नहीं हो सकता है ।

फिर देश और काल, चूँकि संवेदनाओं के ग्रहण करने के प्रागनुभविक रूप हैं, इसलिए इन्हें विषयीगत कहा जा सकता है । पर इसकी आत्मनिष्ठता या विषयीगतता (Subjectivity) ऐसी है कि यह समरूप से सभी ज्ञाताओं में पायी जाती है । इसलिए वही स्वप्न जो सभी अनिवार्य रूप से देखते हैं, स्वप्न नहीं, पर वास्तविकता है* । अतः, देश और काल अतिव्यक्तिक तथा सर्वव्यापक रीति से विषयीगत रहने पर भी वास्तव में विषयीगत (Objective) प्रतीत होते हैं । काण्ट और अनुकाण्टीय प्रत्ययवाद के अनुसार वही विषयीगत है जो सभी ज्ञाताओं के लिए समरूप तथा सार्वभौम हो । यही कारण है कि देश और काल के सम्बन्ध में काण्ट ने कहा है कि यद्यपि ये Transcendentally विषयीगत ही हैं† तो भी ये व्यावहारिक रूप से सत्य हैं । देश और काल परम पदार्थों के गुण नहीं हैं और न इनकी अपनी स्वतंत्र सत्ता है । इसलिए काण्ट के लिए प्रत्यक्ष प्राप्त करने के ऐनक के ये दो अनिवार्य शीशे हैं और इसलिए ये विषयीगत हैं । पर ये ऐसे शीशे के रंग हैं, जो सभी ज्ञाताओं को एक समान दीखेगा और इसलिये व्यावहारिक दृष्टिकोण से सभी को सभी प्रत्यक्ष देश और काल में दीखेंगे । अतः, व्यावहारिक जीवन में हमें ये वस्तुनिष्ठ प्रतीत होते हैं ।

अतः, देश और काल की Transcendental व्याख्या से स्पष्ट हो जाता है कि देश और काल को संवेदनग्राहिता के प्रागनुभविक रूप मान लेने से गणितशास्त्र के Synthetic judgment a priori की व्याख्या हो जाती है, अर्थात् गणितीय निर्णयों की सर्वव्यापकता एवं अनिवार्यता की व्याख्या हो जाती है ।

आलोचना - काण्ट ने सिद्ध करने की कोशिश की है कि यदि हम देश और काल को a priori forms of perception प्रमाणित कर दें, तो हम सिद्ध कर पायेंगे कि Synthetic judgment a priori गणितशास्त्र में कैसे संभव हो सकते हैं । परन्तु जिस उदाहरण से काण्ट ने यह दिखाने की कोशिश की है कि गणितशास्त्र में synthetic judgment a priori है, वही स्पष्ट नहीं है । काण्ट का उदाहरण है कि ७ और ५ मिलकर १२ होते हैं । परन्तु यदि हम ७ और ५ का अर्थ समझें और उनके मिलाने या जोड़ने को जानें तो १२ अवश्य ही होगा । अतः, ७ और ५ मिलकर १२ होते हैं, वास्तव में analytic वाक्य है । काण्ट ने मनगढ़न्त रीति से बताया है कि ७ और ५ = १२ में हम जोड़ने की प्रक्रिया को विधेय बनाते हैं, न कि इसके योगफल को । इसलिए Transcendental Aesthetic की समस्या ही स्पष्ट नहीं है, तो इसका समाधान ही कहाँ तक सतोषजनक समझा जा सकता है ?

* A dream which all men dream and must for ever dream is not a dream but a reality

† "Space and Time are empirically real, but transcendently ideal, N K Smith, Ibid—P 47

फिर काण्ट ने कहा है कि देश और काल *a priori* percepts हैं। पर यदि देश और काल इन्द्रियातीत हो तो उन्हें जाना कैसे जाता है? यदि हमारी बुद्धि उन्हें जानती है तो वे प्रत्यक्ष नहीं, वरन् प्रत्यय हैं। प्रागनुभविक प्रत्यक्ष कहकर काण्ट ने 'देश और काल' का कोई स्पष्टीकरण नहीं किया है। आगे चलकर हम पाते हैं कि शामुएल अलेक्जैण्डर ने देश-काल को सहज प्रत्यक्ष (intuition) के द्वारा प्राप्त करने की बात कही है। पर आलोचको का मत है कि अलेक्जैण्डर इसे स्पष्ट नहीं कर पाये हैं। प्रागनुभविक intuition (सहज प्रत्यक्ष) वास्तव में रहस्यमय प्रक्रिया है।

पर काण्ट का मुख्य उद्देश्य था कि वे ह्यूम के मत को दोषपूर्ण ठहरा दें। ह्यूम ने कहा था कि गणितीय ज्ञान अनिवार्य अवश्य है, पर यह वास्तविकता निरपेक्ष है। काण्ट ने दिखलाया है कि यह वास्तविक है, पर शुद्ध प्रत्यक्ष की दुनिया में ही यह वास्तविक है। इससे तो ह्यूम के मत का खडन नहीं होता है। ह्यूम ने भी स्वीकार किया था कि मानसिक कल्पना-ससार में गणित अनिवार्य है।

परन्तु यद्यपि काण्ट का समाधान विशेष रूप से स्पष्ट नहीं है, तो भी उनकी एक देन विशेष है। उन्होंने सामान्य रीति से स्पष्ट कर दिया है कि बिना मानसिक सक्रियता के योगदान के, ज्ञान की सम्बद्धता संभव नहीं है। यदि हम बिना मानसिक योगदान के कोरी ज्ञान-सामग्री खोजना चाहें तो हमारा यह प्रयास विफल होगा। निम्न से निम्नतम ज्ञान की सीढियों में भी मानसिक योगदान स्पष्ट रहता है। फिर काण्ट ने विषयगत (Objective) ज्ञान की व्याख्या ही ऐसी कर दी है, जिससे ह्यूम की वास्तविकता का प्रश्न फीका पड़ जाता है। काण्ट ने बताया है कि वास्तव में वही विषयगत सत्यता है जो तार्किक नियमों के आधार पर सार्वभौमिक रीति से निमित्त हो। संवेदनाओं के आधार पर वास्तविकता की खोज करना ही व्यर्थ है, क्योंकि कोरी संवेदना होना ही असंभव है। अतः, संवेदनाओं को सम्बद्ध बनाने के लिए देश और काल को मानसिक देन मानना चाहिए।

Transcendental Aesthetic में ऐसा मालूम देता है कि देश और काल को प्रागनुभविक प्रत्यक्ष या इन्हें सभी प्रत्यक्षों को ग्रहण करने के अनिवार्य रूप सिद्ध करने से गणितीय सार्वभौमिकता तथा अनिवार्यता सिद्ध हो जाती है। पर बात ऐसी नहीं है। काण्ट के अनुसार बिना understanding की मूलधारणाओं के द्वारा प्रत्यक्षों को सम्बद्ध किये हुए किसी भी प्रकार का ज्ञान सम्भव नहीं है। परन्तु काण्ट दिखाना चाहते थे कि ज्ञान में आनुभविक अगो का रहना अनिवार्य है। इसलिए काण्ट ने दिखाया है कि गणितीय ज्ञान वास्तविक है, क्योंकि वह शुद्ध आनुभविक अगो पर आधारित है। परन्तु हमें अब देखना है कि किस प्रकार से प्रत्यक्षों की सम्बद्धता Concepts के द्वारा होती है, जिससे वैज्ञानिक ज्ञान सम्भव होता है। इस प्रकार की

गवेषणा, काण्ट ने Transcendental Analytic में की है। इसलिए इसकी व्याख्या होनी चाहिए।

§ १०. Transcendental Analytic

Transcendental Aesthetic में काण्ट ने बताया कि किस प्रकार से रूपान्तरित करके हम संवेदनाओं को ग्रहण करते हैं। परन्तु संवेदनाओं पर विचार (Thinking) करने पर ही हमें ज्ञान मिल सकता है। हम १२ categories के आधार पर विचारते हैं। हो सकता है कि मूलधारणाओं या categories को हम उचित रीति से काम में लायें या उन्हें उचित विषय में काम में न लामें। concepts या categories को उचित विषय में हम तभी काम में ला सकते हैं जब ये विषय प्रत्यक्ष के आधार पर प्राप्त किये जाते हैं। परन्तु यदि हम मूल प्रत्यक्षों (concepts) को प्रत्यक्षातीत विषयों में लागू करें तो हमारा विचारना अनुचित होगा। अतः, काण्ट के अनुसार उचित विचारना ही ज्ञान है, पर अनुचित विचारना ज्ञान नहीं है। इसलिए विचारने के अध्ययन के दो भाग किये गये हैं, अर्थात् (१) Transcendental Analytic, जिसमें उचित विचारने (Valid thinking) की शक्तों को जानने की कोशिश की गयी है, और (२) Transcendental Dialectic, जिसमें प्रत्यक्षातीत (Super-sensible) विषयों पर विचारने के प्रत्यक्षों का अनुचित प्रयोग किया जाता है। Transcendental Analytic के अध्ययन में निम्नलिखित विभागों को हमें ध्यान में रखना चाहिए।

Transcendental Analytic

Analytic of Conceptions
मूलधारणाओं का विश्लेषण, अर्थात्
इनकी खोज और उनका प्रमाणीकरण

Analytic of Principles
अर्थात् प्रत्यक्षों का प्रत्यक्षों में
उपयोग करने के नियम

Metaphysical
Deduction या
उपपादन जिसमें १२
प्रत्यक्षों की स्थापना
होती है।

Transcendental Deduction
उपपादन जिसमें दिखाया जाता
है कि बिना १२ प्रत्यक्षों के वैज्ञा-
निक ज्ञान की सम्भावना नहीं हो
सकती है।

Schema या ठठरी, जिसमें
प्रत्यक्षों को काल के रूप में
लाकर संवेदनामय बनाया
जाता है।

Understanding के Principles
जिसमें चार नियमों का उल्लेख किया
जाता है, जिनके आधार पर प्रत्यक्ष
प्रत्यक्षों को संयोजित कर ज्ञान की
रचना करते हैं।

Transcendental Analytic की सामान्य व्याख्या

Transcendental Aesthetic ने काण्ट ने दिखाया है कि गणितीय अनिवार्यता तथा सार्वभौमिकता इसलिए होती है कि इसका सम्बन्ध प्रागनुभविक, अनुभवातीत शुद्ध प्रत्यक्षों से रहता है। Transcendental Analytic में काण्ट की समस्या है कि किस प्रकार से पदार्थ-विज्ञान के Synthetic Judgment a priori की व्याख्या की जाय। यह ठीक है कि गुरुत्वाकर्षण तथा पदार्थ और शक्ति की नित्यता आदि के सम्बन्ध में पदार्थ-विज्ञान में अनिवार्य तथा सार्वभौम नियम प्राप्त वाक्य पाये जाते हैं। उनके इन नियमों की व्याख्या किस आधार पर की जा सकती है? क्या हम इन नियमों को वास्तविक, वस्तुगत तथा मानव-निरपेक्ष प्रकृति के नियम समझ सकते हैं? यदि पदार्थ-विज्ञान के नियम परम पदार्थों में वस्तुगत समझे जायें, तो हम इन नियमों को केवल अनुभव से ही जान सकते हैं, और अनुभव के आधार पर हम यही कह सकते हैं कि कोई भी नियम उन्हीं वस्तुओं में सत्य है जिनका हमें अनुभव हुआ है, और वे तभी तक सत्य हैं जबतक हमें उनका अनुभव हुआ है। परन्तु पदार्थ-विज्ञान के नियम सभी देश, काल और पात्र के लिए सत्य हैं और इसलिए हम उन्हें अत्यनुभव* कह सकते हैं। फिर पदार्थ-विज्ञान के नियमों में अनिवार्यता है। परन्तु यदि ये नियम अनुभव पर ही आधारित होते, तो हम कह सकते हैं कि ये नियम सत्य हैं, पर हम नहीं कह सकते हैं कि ये नियम अवश्यमेव सत्य होंगे। अतः, पदार्थ-विज्ञान के नियम परम पदार्थों में वस्तुगत नहीं माने जा सकते हैं। इसलिए हमें स्वीकार कर लेना चाहिए कि ये नियम हमारी समझ (Understanding) की देन हैं जो प्रातिभासिक जगत् में आरोपित किये गये हैं। इसलिए Transcendental Analytic में दिखाया जाता है कि वे कौन प्रागनुभविक-प्रत्यय (Concepts) हैं, जिनके आधार पर पदार्थ-विज्ञान के अनिवार्य तथा सार्वभौम-नियमों की स्थापना की जा सकती है।

परन्तु समझ का काम है विचारना और विचारना कारण-कार्य, एकता, अनेकता, द्रव्य-गुण इत्यादि प्रत्ययों (Concepts) के आधार पर होता है। विचार की अपनी सक्रियता है और इसलिए हम अपने विचारों को सभी प्रकार की वस्तुओं के सम्बन्ध में काम में लाते हैं। जैसे, हम कह सकते हैं कि प्रेतात्मा एक है या प्रेतात्माएँ अनेक हैं। परन्तु यदि प्रेतात्मा ही ही नहीं तो हमारे लिए उन्हें एक या अनेक कहना व्यर्थ है। इसलिए चूँकि विचारना सक्रिय मानसिक प्रक्रिया है और चूँकि स्वयं प्रत्ययों से ही इसके विषय की सत्यता नहीं निर्धारित की जा सकती है, इसलिए विचारना वही पर उचित समझा जायगा जहाँ इसका विषय प्रत्यक्ष पर आधारित हो। यदि वास्तव में विश्वसनीय व्यक्तियों ने repeatable and shareable.

* अत्यनुभव से अर्थ है (अति+अनुभव), जो अनुभव की सीमा को पार कर जाय।

अपनी इन्द्रियो से प्रेतात्मा को जाना है तो हमारा कहना है कि प्रेतात्मा एक है या अनेक, वास्तविक-अवास्तविक हो सकता है, अर्थात् हमारा विचार उचित-विषयक होता है अन्यथा नहीं। अतः, काण्ट के अनुसार विचारने के प्रत्यय खाली साँचो के समान है। उनके उलट-फेर करने से ही हमें किसी भी विषय का ज्ञान नहीं हो सकता है। हाँ, यदि उनमें हम उचित उपादान (Matter) या उनका मसाला डाल दें तो साँचो से ढली हुई अनेक वस्तुएँ प्राप्त हो सकती हैं। इसलिए काण्ट की प्रसिद्ध उक्ति है कि Concepts without percepts are empty, and percepts without concepts are blind. आगे चलकर हम देखेंगे कि प्रत्यक्षातीत वस्तुओं के विषय में दार्शनिकों ने शुद्ध विचार के आधार पर ज्ञान प्राप्त करना चाहा है। भ्राय, ईश्वर को पूर्ण, शाश्वत, नित्य, अद्वैत, परम पदार्थ कहकर, दार्शनिकों ने उसकी वास्तविकता सिद्ध करने की कोशिश की है। पर हम प्रत्ययों का कितना ही बड़ा ढेर क्यों न लगा दें, बिना प्रत्यक्षों (Percepts) के, वास्तविकता हो ही नहीं सकती है।

यह ठीक है कि बिना प्रत्ययों के प्रत्यक्ष केवल बिना रूप या आकार के मिट्टी के लोदे के समान हैं। परन्तु फिर भी किसी भी ज्ञान के विषय के वास्तविक होने की पहली सीढ़ी यही है कि वह प्रत्यक्ष के द्वारा प्राप्त हो। पर यहाँ प्रश्न उठता है कि प्रत्यक्ष में अनिवार्य तथा सार्वभौम कारण-कार्य, द्रव्य-गुण इत्यादि पाये नहीं जाते हैं। इस बात को ह्यूम ने सदा के लिए स्पष्ट कर दिया है कि द्रव्य का अस्तित्व अनुभव में नहीं देखा जाता है। पर, अनुभव के आधार पर हम यही कह सकते हैं कि दो घटनाओं के बीच पूर्वापर (succession) अर्थात् पहले और बाद का सम्बन्ध देखने में आता है, परन्तु उनके बीच किसी अनिवार्य लगाव का सम्बन्ध देखने में नहीं आता है। अतः, किसी भी ज्ञान के विषय को कम-से-कम प्रत्यक्षाश्रित होना चाहिए, परन्तु प्रत्यक्षों में विचार के प्रत्यय नहीं मिलते हैं। परन्तु बिना विचार या प्रत्ययों (Concepts या categories) के प्रत्यक्षों को सम्बद्ध या समायोजित (connected or ordered) नहीं किया जा सकता है और बिना क्रमबद्धता तथा व्यवस्था के ज्ञान संभव नहीं है। यदि प्रत्यय, प्रत्यक्ष से नहीं प्राप्त किये जा सकते हैं तो ये कहाँ से प्राप्त होते हैं? काण्ट का कहना है कि ये प्रत्यय प्रागनुभविक (a priori) तथा अनुभवातीत (Transcendental) हैं। स्वयं हमारे मन की समझ (Understanding) से ये फूटते हैं और हमारा मन इन्हें प्रत्यक्षों में आरोपित कर उन्हें ज्ञान के रूप में बदलता है। इसलिए प्रत्यक्षों को प्रत्ययों के आधार पर सम्बद्ध कर जो पदार्थ-विज्ञान (Physics) में नियम बनाये जाते हैं, वे मानसिक आरोपण के ही परिणाम हैं। परन्तु जब तक इन प्रत्ययों को प्रत्यक्षों में आरोपित न किया जाय तबतक ये प्रत्यय खाली साँचो के समान समझे जा सकते हैं। अतः, प्रत्यक्ष

हमारी संवेदनग्राह्यता से प्राप्त होता है और प्रत्यय हमारी समझ की सक्रियता की उपज से मिलता है। इसलिए प्रत्यक्ष* के सम्बन्ध में हम निष्क्रिय कहे जा सकते हैं और इसलिए सक्रिय समझ को निष्क्रिय संवेदनग्राह्यता से भिन्न समझना चाहिए। इसलिए प्रत्यक्ष की आवश्यकता पर जोर देते हुए काण्ट ने कहा है कि *Understanding makes nature out of the materials it does not make*। समझ प्रत्यक्षों के उपादान से प्रकृति-सम्बन्धी नियमों की स्थापना करती है। परन्तु ये उपादान (*Materials*) स्वयं समझ से ही उत्पन्न नहीं हो सकते हैं। इन्हें हमारी इन्द्रियों को प्राप्त करना चाहिए। इसलिए *understanding does not make, but receives the materials* फिर समझ प्रत्यक्षों में प्रत्ययों को आरोपित कर पदार्थ-विज्ञान के अनिवार्य तथा सार्वभौम नियमों की स्थापना करती है। यदि समझ के प्रागनुभविक तथा अनुभवातीत प्रत्ययों को प्रत्यक्षों पर आरोपित न किया जाय तो अनिवार्य तथा सार्वभौम नियम विज्ञानों में प्राप्त हो ही नहीं सकते हैं।

पर प्रश्न उठता है कि प्रत्यय (*Concepts*) यदि मानसिक या विषयीगत हो, तो प्रकृति-सम्बन्धी नियमों के निर्माण में हम इन्हें कैसे सत्य मानें? इस सम्बन्ध में काण्ट बताते हैं कि प्रत्ययों को हम प्राकृतिक नियमों की स्थापना में प्रागनुभविक शर्त मानते हैं। जबतक प्रत्यय प्रागनुभविक न हो और जबतक ये प्रत्यक्षों को सूत्रबद्ध न करें तबतक प्रकृति का हमें ज्ञान हो ही नहीं सकता है। इसलिए मानव-ज्ञान के दृष्टिकोण से ये प्रत्यय अनिवार्य हैं। मानव-ज्ञान बिना मानव-शर्तों के संभव नहीं है। फिर वास्तव में (प्रकृति) *Nature* को अपनी निजी अथवा मानव-निरपेक्ष अवस्था में हम नहीं जान सकते हैं। जिसे हम प्रकृति कहते हैं वह, वह प्रकृति है जो हमारे ज्ञान के साँचों में ढलकर हमारी चेतना में सत्य मानी जाती है। अतः, जिसे हम विज्ञान में *Nature* या प्रकृति कहते हैं, वह हमारी समझ से रूपान्तरित होती है। इसलिए विज्ञानों के जो भी नियम हैं, वे मानवीकृत तथा प्रातिभासिक प्रकृति के मानव नियम हैं। इस अर्थ में हम कह सकते हैं कि *Understanding makes Nature*, अर्थात् समझ प्रत्ययों के आधार पर प्रातिभासिक (*Phenomenal*) प्रकृति के नियमों की स्थापना करती है। परन्तु यद्यपि हमारा ज्ञान प्रातिभासिक जगत् का ही हो सकता है और पारमार्थिक जगत् हमारे लिए अज्ञात और अज्ञेय है, और फिर यद्यपि प्रातिभासिक जगत् के सम्बन्ध में प्राकृतिक नियम विषयीगत हो सकते हैं, तथापि मानव

*वास्तव में हमारा मन *Perception* और *conception* दोनों में सक्रिय रहता है। परन्तु काण्ट के समय में संवेदनाओं के ग्रहण करने में मन को निष्क्रिय समझा जाता था और केवल उनपर विचारने में मन को सक्रिय समझा जाता था। परन्तु बिना *Space* और *Time* की मानसिक देन के, काण्ट के अनुसार, प्रत्यक्षों की सम्भावना सिद्ध नहीं हो पाती है। अतः, प्रत्यक्षों में भी मानसिक देन है।

स्तर से विज्ञानों का यह ज्ञान सार्वभौमिक, अतिवैयक्तिक अथवा व्यक्तिविशेष-निरपेक्ष है। प्रत्यय समझ की देन अवश्य है, परन्तु सभी व्यक्तियों की समझ में एक ही प्रकार के प्रत्यय पाये जाते हैं और इसलिए सभी व्यक्ति इन प्रत्ययों के आधार पर समान रूप से वैज्ञानिक नियमों की स्थापना कर सकते हैं। अतः, वैज्ञानिक नियम विषयीगत होते हुए भी व्यक्ति-विशेषातीत हैं। इसलिए मानव-दृष्टिकोण से जो भी नियम व्यक्ति-विशेषातीत होकर सार्वभौम तथा अनिवार्य हो, उन्हें हम पूर्णतया विषयीगत (Objective) मान सकते हैं। यद्यपि ये नियम मानसिक हैं और हम इन्हें प्रत्यक्षों पर आरोपित करते हैं, पर सभी व्यक्ति इन सब प्रत्ययों को एक ही रीति से आरोपित करते हैं और इसलिए जो भी ज्ञान का विषय प्रत्यक्ष में आकर प्रत्ययारोपित होकर हमारे विचार में आया वह सब को एक समान विषयीगत मालूम देगा। चूँकि मानव के लिए परम पदार्थ ज्ञान का विषय तो हो नहीं सकता है, इसलिए जो मानव के लिए ज्ञान का विषय होगा, वह इसीलिए विषय होता है कि वह *a priori*, transcendental समझ के प्रत्ययों से एक ही रूप में बनता है। Therefore, a dream which all men dream and must dream, is not a dream but a reality, at least on the empirical level

कही एक भूल न हो जाय, इसलिए एक बात और बता देनी चाहिए। जब काण्ट कहते हैं कि Understanding makes Nature, तब उनके कहने का अर्थ है कि समझ के द्वारा हम प्रातिभासिक जगत् के नियमों की स्थापना करते हैं। परन्तु यहाँ पर विज्ञानों के नियमों की स्थापना सामान्य रीति और सक्तीर्ण रीति—दोनों अर्थों में काम में लायी जा सकती है। पर काण्ट का मत किसी एक विज्ञान से नहीं, पर सभी विज्ञानों से है, और फिर काण्ट के प्राकृतिक नियम 'प्रागनुभविक हैं, न कि अनुभवाश्रित'। इसलिए काण्ट का कहना है कि किसी एक विज्ञान के आनुभविक नियम (Empirical laws) उसके आनुभविक नियमों पर आधारित होते हैं और उन्हें खोज निकालने और प्रमाणित करने का भार वैज्ञानिकों के कंधों पर रहता है। परन्तु ये विशिष्ट नियम (Particular laws) समझ के प्रागनुभविक प्रत्ययों पर आधारित होते हैं और इसलिए सामान्य अर्थ में ही कहा जाता है कि Understanding gives laws to Nature। समझ के द्वारा केवल प्रागनुभविक (*a priori*) नियम ही स्थापित हो सकते और इन नियमों से ही हम विज्ञानों के विशिष्ट नियमों को निगमनात्मक (deductive) रीति से नहीं निकाल सकते हैं। हाँ, परन्तु विज्ञानों के सभी विशिष्ट नियम, अन्त में, काण्ट के अनुसार इन्हीं प्रागनुभविक प्रत्ययों पर आधारित कहे जा सकते हैं।*

*देखें N. K. Smith; Ibid, pp, 102-103, Sec. 26.

Transcendental Analytic की उपर्युक्त व्याख्या में हमलोगों ने केवल 'Analytic of conceptions' की ही व्याख्या की है और 'Analytic of principles' की व्याख्या नहीं की है। Analytic of principles की संक्षिप्त व्याख्या यथास्थान होगी, यहाँ हमें अब 'Analytic of conceptions' की संक्षिप्त व्याख्या करनी है। Analytic of conceptions के दो भाग हैं, अर्थात् Metaphysical Deduction of Categories और Transcendental Deduction of Categories Metaphysical Deduction में उन प्रत्ययों को खोज निकाला जाता है, जिनके आधार पर हम किसी भी विषय पर सोच या विचार सकते हैं और Transcendental Deduction में सिद्ध किया जाता है कि यदि हम प्रागनुभविक संयोजन ((a priori synthesis) को स्वीकार न करें तो हम पदार्थ-विज्ञान के अनिवार्य तथा सार्वभौम नियमों की स्थापना नहीं कर सकते हैं।

§११ Metaphysical Deduction (तत्त्वमीमांसात्मक उपपादन)

जिस प्रकार संवेदनग्राह्यता में हमें प्रत्यक्ष (Percepts) प्राप्त होते हैं, उसी प्रकार understanding से हमें concepts या categories (मूल धारणाएँ) प्राप्त होते हैं। ये concepts निर्णय (judgment) में अन्तर्निहित होते हैं। इसलिए यदि हम सभी संभव निर्णयों को जान लें तो हम उन निर्णयों के आधार पर सभी संभव प्रत्ययों को जान सकते हैं। काण्ट के अनुसार, अरस्तू ने सभी संभव निर्णयों का सर्वग्राही ((Exhaustive) वर्गीकरण किया है। इसलिए यदि हम अरस्तू के निर्णयों के वर्गीकरण को ध्यान में रखें तो उनके अन्तर्निहित सभी संभव प्रत्ययों को खोज निकालने में समर्थ हो सकेंगे। अरस्तू ने वाक्यों (या निर्णयों) को परिमाण (Quantity), गुण (Quality), सम्बन्ध (Relation) और प्रकार (Modality) के आधार पर १२ वर्गों में बाँटा है। इनके अनुरूप काण्ट ने १२ प्रत्ययों (concepts) को खोज निकाला है। इन्हें स्पष्ट करने के निम्नलिखित तालिका दी जा सकती है।

निर्णय-भेद के आधार Principles of classification	निर्णय-भेद (Kinds of judgments)	निर्णय-वर्गों या भेदों पर आधारित प्रत्यय (Categories deduced from the kinds of judgments)
परिमाण	१. पूर्णव्यापी (Universal) उ कुछ मनुष्य मरणशील है २. अश्वव्यापी (Particular) उ. कुछ मनुष्य कवि हैं। ३. एकवाची (Singular) उ कालिदास कवि हैं।	१. एकात्मक (Unity) २. अनेकत्व (Plurality) ३. सम्पूर्णत्व (Totality)

गुण	<p>१. भावात्मक (Affirmative) उ. मनुष्य मरणशील हैं ।</p> <p>२. अभावात्मक (Negative) उ. देवता मरणशील नहीं है ।</p> <p>३. अपरिमितात्मक (Infinite) उ. ईश्वर अगुणी है ।</p>	<p>१. सत्ता या वास्तविकता (Reality)</p> <p>२. अभाव या निषेध (Negation)</p> <p>३. सीमित भाव या सीमा (Limitation)</p>
सम्बन्ध Relation	<p>१. निरपेक्ष वाक्य (Categorical) उ. मनुष्य विवेकशील । होते हैं</p> <p>२. हेतुफलाश्रित वाक्य (Hypothetical) उ. यदि सूर्य उगे, तो प्रकाश होगा ।</p> <p>३. वैकल्पिक वाक्य (Disjunctives) उ. वह चाहे दुष्ट है या सुख ।</p>	<p>१. द्रव्य-गुण (Substance-Accident)</p> <p>२. कारण-कार्य प्रत्यय</p> <p>३. पारस्परिक क्रिया-प्रतिक्रिया भाव Action and Reaction or reciprocity between agent and patient)</p>
विधि या प्रकार (Modality)	<p>१. सदेहात्मक (Problematic) उ. संभव है कि राम अभी आवे ।</p> <p>२. विधानात्मक या साधारण या प्रतिज्ञात (Assertory) उ. भारत प्राचीन है ।</p> <p>३. अनिवार्य (Necessary) उ. दो और दो मिलकर अवश्य ही चार होगा ।</p>	<p>१. संभावना-असंभावना</p> <p>२. वास्तविकता-अवास्तविकता (Existence-Non-existence)</p> <p>३. अनिवार्यता-आकस्मिकता (Necessity-Contingency)</p>

इन बारह Concepts में से पहली ६ मूल धारणाओं को काण्ट ने

गणितीय (Mathematical) कहा है, और पिछली ६ मूल धारणाओं को गत्यात्मक (Dynamical) कहा है। गणितीय मूल धारणाओं का सम्बन्ध वस्तुओं से है, चाहे वे शुद्ध प्रत्यक्ष हो या अनुभवाश्रित। परन्तु गत्यात्मक मूल धारणाओं का प्रसंग या तो प्रत्ययों के पारस्परिक सम्बन्धों से है या वस्तुओं के साथ समझ (Understanding) के सम्बन्ध से है। सम्बन्ध (Relation) के ऊपर आधारित निर्णयों के अन्तर्निहित प्रत्ययों का प्रसंग वस्तुओं के पारस्परिक सम्बन्ध से है, और विधि (Modality) पर आधारित निर्णयों के अन्तर्निहित प्रत्ययों का लगाव वस्तुओं के साथ समझ या बोध के सम्बन्ध से है। फिर गणितीय प्रत्ययों में सापेक्ष पद (Correlates) देखने में नहीं आते हैं, परन्तु गत्यात्मक प्रत्ययों में सह-संबंधी युग्म पाये जाते हैं, जैसे कारण-कार्य, देखने में आते हैं। अपितु, चारों आधारों पर निर्णयों के वर्गीकरण पर ध्यान देने से स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्येक वर्ग में तीन मूल प्रत्यय (Categories) देखने में आते हैं, और प्रत्येक वर्गीकरण में तीसरा प्रत्यय, दो प्रत्ययों के योग से प्राप्त होता है। अतः, सम्पूर्णत्व अनेकत्व को एकत्व में लाने से प्राप्त होता है, वास्तविकता में अभाव होने से सीमित भाव (Limitation) होता है और द्रव्यों के बीच कारण-कार्य के रहने पर पारस्परिक क्रिया-प्रतिक्रिया होती है। अन्त में, संभावना के भाव पर अनिवार्यता उत्पन्न होती है। यद्यपि तीसरा प्रत्यय, पहले दो के योग से उत्पन्न होता है, तथापि इसे स्वतन्त्र मूलधारणा समझना चाहिए। काण्ट के द्वारा प्रत्ययों को इस प्रकार बाँटने में हेगेल को द्वन्द्वात्मक विधि का सकेत मिला या और उन्होंने पक्ष, प्रतिपक्ष (Antithesis) तथा सपक्ष (Synthesis) के द्वारा अपनी प्रसिद्ध विधि को स्पष्ट किया है।

Metaphysical Deduction से इतना ही स्पष्ट होता है कि सभी संभव निर्णयों में १२ प्रत्यय देखने में आते हैं। परन्तु अब सिद्ध करना है कि बिना इन प्रत्ययों के वास्तविक ज्ञान संभव नहीं हो सकता है। इस उद्देश्य की पूर्ति Transcendental Deduction में की गयी है।

§ १२. अत्यानुभविक उपपादन Transcendental Deduction की संक्षिप्त व्याख्या

ज्ञान का प्रारम्भ संवेदन-राशियों (Manifold of sensations) से होता है। संवेदनाएँ एक-दूसरे से अलग और क्षणिक हुआ करती हैं। इन्हें व्यवस्थित करने पर ही स्थायी ज्ञान संभव होता है। सर्वप्रथम, संवेदन-राशि देश और काल के मानसिक प्रागनुभविक रूपों से व्यवस्थित होती है। यदि देश और काल को प्रागनुभविक रूप न माना जाय, जिनसे छनकर, ढलकर संवेदन-राशि प्रत्यक्ष वस्तु (Percept) का आकार धारण करती है, तो गणितीय ज्ञान की अनिवार्यता तथा असंदिग्धता सिद्ध नहीं की

जा सकती है। परन्तु, सवेदनग्राह्यता के देश और काल के प्रागनुभविक रूपों से केवल प्रत्यक्ष वस्तुएँ ही मिलती हैं। हमें इन प्रत्यक्षों को द्वारा और उच्चतर तल से व्यवस्थित करना पड़ता है ताकि इनसे ज्ञान प्राप्त हो जाय। वास्तव में वैज्ञानिक नियमों में प्रत्यक्षों को समझ के १२ प्रत्ययों के द्वारा व्यवस्थित कर निर्णय बनाया जाता है। यहाँ भी हम पाते हैं कि ये १२ प्रत्यय अनुभव से प्राप्त नहीं हो सकते हैं; क्योंकि इनमें सार्वभौमिकता और अनिवार्यता पायी जाती है जिन्हें हम अनुभव से प्राप्त नहीं कर सकते हैं। इसलिए प्रश्न उठता है कि प्रागनुभविक प्रत्ययों से, जो विषयीगत हैं, कैसे प्राकृतिक विषयीगत (Objective) नियमों की स्थापना की जाय।

काण्ट की समस्या के समाधान में हमें ध्यान रखना चाहिए कि विषयीगत से काण्ट का अर्थ यह नहीं है कि वास्तव में मानव-मन से परे पदार्थों की निजी अवस्था है, जिसे हम जान सकते हैं। उनकी सत्ता अवश्य मानव-मन से परे है, पर उनके स्वरूप को हम बिना मानव-रंग में रंगे हुए नहीं जान सकते हैं। इसलिए यदि स्वलक्षणात्मक पदार्थ (Things-in-themselves) हमारे ज्ञान के विषय न हों, तो 'विषयीगत ज्ञान' का अर्थ क्या हो सकता है? विषयीगत ज्ञान भी विषयीगत है। परन्तु विषयीगता (Subjectivity) के दो अर्थ हो सकते हैं। जब अँधेरे में एक छोटी चीज दाहिनी से बायी ओर चलती है, तब एक व्यक्ति को वह चीज चूहा मालूम दे सकती है और दूसरे को छुन्दर और तीसरे को बेंग इत्यादि। इस प्रकार के ज्ञान को जो भिन्न-भिन्न ज्ञाताओं को भिन्न ज्ञान पड़े, सापेक्ष (Relative) कहते हैं और इसे कोरा विषयीगत ज्ञान कहते हैं। जब ह्यूम ने कहा है कि कारण-कार्य या द्रव्य-गुण प्रत्यय सहचार से उत्पन्न होते हैं, तो किसी दो व्यक्तियों को एक प्रकार का सहचार नहीं हो सकता है और इसलिए कारण-कार्य, द्रव्य-गुण इत्यादि के प्रत्यय, ह्यूमी व्याख्या के अनुसार, केवल आत्मनिष्ठ तथा सापेक्ष ही हो सकते हैं। जब काण्ट मूल धारणाओं को विषयीगत कहते हैं तब काण्ट Transcendental Deduction में दिखाना चाहते हैं कि विषयीगत होते हुए भी इनसे, सापेक्ष नहीं पर निरपेक्ष तथा सार्वभौम ज्ञान प्राप्त हो सकते हैं। अतः, Transcendental Deduction का उद्देश्य है कि वह मानसिक और प्रागनुभविक प्रत्ययों के आधार पर सर्वव्यापक ज्ञान की सम्भावना सिद्ध कर दे। वह ज्ञान जो सभी व्यक्तियों में सर्वव्यापक और अनिवार्य हो, वास्तव में विषयीगत कहा जा सकता है। इसलिए काण्ट ने इस पक्ष में अपने उद्देश्य को इस प्रकार व्यक्त किया है "The concepts which thus contain *a priori* the pure thought involved in every experience, we find in the categories. If we can prove that by their means alone an object can be thought this will be a sufficient deduct-

tion of them, and will justify their objective validity” हम इसलिए कह सकते हैं कि Transcendental Deduction का उद्देश्य है कि वह उन अनिवार्य प्रागनुभविक समझ के रूपों को स्पष्ट कर दे जो सभी जातव्यों में एक समान पाये जाते हैं। इन प्रागनुभविक अगो की व्याख्या काण्ट ने निम्नलिखित रीति से की है।

१ *The synthesis of Apprehension in Intuition*

(सहज प्रत्यक्ष में अवबोध का सश्लेषण)

सवेदनाएँ पृथक्-पृथक् रूप में आती हैं और यदि वे इसी क्षणिक रूप में छोड़ दी जायें तो वे विलीन हो जायेंगी। उन्हें स्थायी ज्ञान में मढ़ देने के लिए पहली शर्त यही है कि हम सवेदन-राशि को अपने अवधान में एक साथ रखें। अवधान में सवेदनाओं को एक साथ रखने की शर्त प्रागनुभविक है, क्योंकि वह बात सवेदनाओं के होते ही होनी चाहिए। फिर यह शर्त दिक् और काल-सम्बन्धी शुद्ध सवेदनाओं में भी लागू है।

२. *The synthesis of Reproduction in Imagination*

(कल्पना में पुनस्मृत सवेदनाओं का सश्लेषण)

मान लिया जाय कि एक लम्बी रेखा दी हुई है, जिसका हमें ज्ञान प्राप्त करना है। हम एक समय में इसके एक ही भाग को अपने अवधान में रख सकते हैं। इसलिए यदि हम इस रेखा के अन्तिम भाग का प्रत्यक्ष करें, तो पूर्ण रेखा को समझने के लिए पूर्व भाग के प्रत्यक्ष को हमें अपनी कल्पना में सही-सही स्मृत करना चाहिए। यदि अन्तिम भाग के प्रत्यक्ष करते-करते पूर्व भाग की स्मृति का लोप हो जाय तो पूरी रेखा का ज्ञान हमें प्राप्त नहीं हो पायगा। अतः, सहज-प्रत्यक्ष (Intuition) में सवेदनाओं के सश्लेषण में पुनस्मृत सवेदनाओं का सश्लेषण अन्तर्निहित है।

३ *The synthesis of Recognition in a concept*

(प्रत्यय में प्रत्यभिज्ञान का सश्लेषण)

फिर मान लिया जाय कि दी हुई रेखा के दो भाग 'क' और 'ख' हैं। यदि हम 'ख' के विषय में विचारते हुए सोचें कि 'क', जिसको हम एक क्षण पूर्व सोच रहे थे, वह पुनस्मृत होते समय बदल गया है, तो ऐसी अवस्था में हमें पूरी रेखा का पूर्ण ज्ञान नहीं होगा। अतः, पूर्ण ज्ञान के लिए आवश्यक है कि जब 'क' पुनस्मृत होता है तब हम पहचानें कि यह पुनस्मृत 'क' वही है, जिसे हमने कुछ क्षण पहले देखा था। इसलिए पुनस्मृत सवेदनाओं का सश्लेषण हमारी प्रत्यभिज्ञा (Recognition) में होना चाहिए। इसलिए वह प्रत्यय, जिसे हम किसी एक समय में काम में लाते हैं, उसे दूसरे समयों में भी एक समान रहना चाहिए। अतः, एक समान मूल धारणाओं के रहने से ही ज्ञान सम्भव है। इसलिए बिना समझ के १२ प्रत्ययों के ज्ञान सम्भव नहीं हो सकेगा।

काण्ट apprehension, reproduction तथा recognition के अगो व प्रागनुभविक मानते हैं और इस बात पर जोर देकर बताना चाहते हैं कि जिसे हम ज्ञान का विषय कहते हैं, वह इन्ही अनिवार्य रीति से सम्बद्ध अगो का समूह है। इसलिए जिस भी विषय को हम ज्ञान का रूप देते हैं, उसमें सभी ज्ञाताओं के लिए सवेदन-समूह, पुनस्मृति और प्रत्यभिज्ञा एक समान हुआ करती है। परन्तु ज्ञान-निर्माण में सभी प्रागनुभविक अगो के एक समान रहने की मुख्य शर्त है कि सभी अगो को 'अत्यानुभविक समाकल्पन का ऐक्य' (*Transcendental unity of apperception*) में रहना चाहिए, अर्थात् सभी अगो को एक ही चेतना में रहना चाहिए।

हमलोगो ने देखा है कि एक ही अवधान में सवेदन-समूह होना चाहिए। इसकी स्मृति भी अनेक समयों में एक ही होनी चाहिए। फिर इस स्मृति की प्रत्यभिज्ञा भी एक समान रहनी चाहिए। अतः, वे प्रत्यय जिनके आधार पर अनेक प्रत्यक्ष संयोजित होते हैं, विविध समय पर एक ही समान रहना चाहिए। यदि ऐसा न हो तो मेरे का मेरा ज्ञान जो कल हुआ था, आज नहीं रह पायगा और इसलिए ज्ञान क्षण-क्षण पर एक ही व्यक्ति के लिए बदलता जायगा और इसे ज्ञान के नाम से पुकारा नहीं जा सकता है। इसलिए सवेदनग्राह्यता के दिक् और काल के रूप को तथा उन प्रत्ययों को, जिनके आधार पर प्रत्यक्षों को व्यवस्थित कर ज्ञान बनाया जाता है, मेरी चेतना में एक समान रहना चाहिए। परन्तु ये दिक् और काल तथा १२ प्रत्यय उसी समय एक स्थायी रूप में माने जा सकते हैं, जब वह चेतना, जिसके ये विषय हैं, एकरूपी बनी रहे। जब तक चेतना एक न हो, तबतक हम कैसे कह सकते हैं कि जिस प्रत्यय को मैंने हम काम में लाया था वह आज इस समय भी वही है? "There must, therefore, be a transcendental ground of the unity of consciousness in the synthesis of the manifold of all our intuitions, and consequently also of the concepts of objects in general, and so of all objects of experience, a ground without which it would be impossible to think any object for our intuitions"

परन्तु समाकल्पन* का सश्लेषात्मक ऐक्य (*Synthetic unity of Apperception*), जो सभी विचारों में स्थायी रूप में रहना चाहिए, हमारे विचारों की प्रागनुभविक शर्त है। इसे हम अपनी अनुभूति से प्राप्त नहीं कर सकते हैं। ह्यूम ने ठीक ही कहा है कि यदि मैं अपने को सहज प्रत्यक्ष के आधार पर जानना चाहूँ, तो

* 'समाकल्पन' से अर्थ होता है प्रत्यक्षों का परद या संस्कार। अब भूत प्रत्यक्षों को भीता हुआ समझने के लिए 'आत्मचेतना' होनी चाहिए। अतः समाकल्पन में आत्मचेतना परिलक्षित है।

में अपने स्थायी अहभाव को कभी भी नहीं जान सकता हूँ। इसलिए समाकल्पन का ऐक्य अनुभूत और प्रागनुभविक है, यह स्वयं सभी अनुभूतियों के सम्भव होने का तात्त्विक आधार है। चूँकि Synthetic unity of apperception किसी भी अनुभव का आधार है, इसलिए यह मुझमें प्रागनुभविक तथा Transcendental है। फिर Transcendental तथा प्रागनुभविक होने के कारण व्यक्तियों में एक समान है। इसलिए दिक् और काल तथा १२ प्रत्यय सभी व्यक्तियों में एक समान रहना चाहिए और इन्हें एक स्थायी रूप में रहने के लिए सभी व्यक्तियों में समाकल्पन के ऐक्य को एक ही रूप में रहना चाहिए।

यदि हम मान लें कि एक ही परम स्थायी चेतना है, जिसके रहने से ही ज्ञान सम्भव है, तभी ज्ञान की सार्वभौमिकता, असदिग्धता तथा अनिवार्यता सिद्ध हो सकती है। इस प्रकार की चेतना अनुभवातीत तथा प्रागनुभविक है। अतः, जो भी प्राकृतिक नियम हम खोज निकालें, वह इसी स्थायी परम चेतना का विषय होगा; और चूँकि यह प्रागनुभविक चेतना है, इसलिए इस प्रकार का नियम विषयगत कहा जायगा, क्योंकि प्रागनुभविक चेतना सबसे एक ही है। अब यदि पूछा जाय कि वैज्ञानिकों में प्राकृतिक नियमों के स्वीकार करने में क्यों मतभेद है, तो हम कह सकते हैं कि उनके अन्दर एक ही स्थायी परम चेतना है, और उसी बात को नियम कहा जाता है, जो इस प्रकार की चेतना का विषय हो। अतः, 'विषय' मानसिक शक्तियों से परे और स्वतन्त्र नहीं है, परन्तु स्वयं यह उस स्थायी चेतना की देन है, जो सभी विचारकों में सामान्य रीति से पायी जाती है। "Accordingly, the order and conformity to law in the phenomena which we call *nature*, we ourselves introduce and we could never find it there if we, or the nature of our mind had not originally placed it there" यहाँ 'we' का अर्थ स्थायी परम चेतना से है जो सभी ज्ञाताओं में स्थायी, प्रागनुभविक तथा सामान्य है।

काण्ट synthetic unity of apperception को ज्ञान का प्रागनुभविक आधार मानते हैं, पर इसकी वास्तविकता को स्वीकार नहीं करते हैं, क्योंकि वास्तविक वही है, जो अनुभवाश्रित हो और काण्ट ने बार-बार हमें चेतावनी दी है कि समाकल्पना का ऐक्य अथवा स्थायी अहभाव अनुभवातीत है, परन्तु अनुकाण्टीय विचारधारा में इसी Synthetic unity of apperception को प्रत्ययवादियों ने (निरपेक्ष सत्ता) Absolute माना है और इसी निरपेक्ष सत्ता से सभी प्रत्ययों का होना दिखलाया है।

यद्यपि काण्ट ने बताया है कि संप्रत्यक्षण अथवा समाकल्पन के ऐक्य से सभी विषयगत ज्ञान प्राप्त होते हैं, तथापि इसे प्रत्ययवाद (Idealism) नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि उन्होंने बार-बार कहा है कि बिना प्रत्यक्षों के प्रत्यय से ज्ञान नहीं हो

सकता है। अतः, हमें अब जानना चाहिए कि किस प्रकार से संप्रत्यक्षण के ऐक्य के प्रत्यय (concepts) प्रत्यक्ष में लागू होते हैं। इस विषय पर काण्ट ने 'Analytic of Principles' में प्रकाश डाला है और इसकी हम अति सक्षिप्त व्याख्या करेंगे क्योंकि वास्तव में Transcendental Deduction of Categories में ही काण्ट के विचारों का सार पाया जाता है, जिसकी व्याख्या हो चुकी है।

§ १३ Analytic of Principles

प्रश्न यह उठता है कि Understanding सक्रिय शक्ति है और सवेदन-शक्ति निष्क्रिय है और ज्ञान बिना इनके योग से सम्भव नहीं है। तो इनके योग को किस प्रकार समझा जा सकता है? काण्ट के अनुसार अनुभववादियों की गलती यही थी कि उन्होंने प्रत्यक्ष और प्रत्यय के बीच के अन्तर को प्राकारिक न मानकर आशिक समझा था। परन्तु, यदि विचारना प्रत्यक्ष ही हो, तो ह्यूम ने ठीक ही दिखा दिया है कि प्रत्यय, प्रत्यक्ष से नहीं प्राप्त हो सकते हैं और इसलिए सगत सिद्धान्त तो यही होगा कि प्रत्यय भ्रान्तिपूर्ण विषयीगत रचना है। पर वास्तव में वैज्ञानिक नियमों को सत्य स्वीकार कर लेने पर हमें प्रत्ययों को उचित मान लेने में आपत्ति नहीं होनी चाहिए।

यदि प्रत्ययों और प्रत्यक्षों में विषम जाति का अथवा प्राकारिक भेद हो और फिर उनके योग को समझना हो तो हमें मानना पड़ेगा कि उनके बीच में एक तीसरा माध्यम है, जिसे सवेदनामय प्रत्यय या प्रत्ययात्मक सवेदना कहा जा सकता है। इस माध्यम को schematism या सामान्य प्रतिमावाद कहा जा सकता है। हमारे मन में कल्पना-शक्ति है, जो अज्ञात रीति से ही प्रत्ययों को सामान्य प्रतिमा के रूप में परिणत कर देती है। इसी गुप्त कला के आधार पर हमारे प्रत्यय सवेदनामय (Sensuous) हो जाते या सवेदना प्रत्ययात्मक (Conceptualised) हो जाती है। इसलिए हमें जानना चाहिए कि किस प्रकार से Schematism सम्भव है।

काण्ट के अनुसार 'काल' ही ऐसा माध्यम है, जिसके आधार पर संवेदन और विचार-शक्तियाँ एक-दूसरे का आलिगन कर सकती हैं। पहली बात तो यह है कि 'काल' सामान्य प्रकार से सभी प्रत्यक्षों का प्रागनुभविक रूप है। फिर Concepts और इसमें यह सामान्य बात है कि दोनों शुद्ध या प्रागनुभविक हैं। फिर मूल धारणाओं में भी कुछ सवेदनाओं का आभास मिलना चाहिए ताकि इन्हें प्रत्यक्षों में लागू किया जा सके और सवेदनाओं का आभास जो प्रत्ययों में है वह यह है कि इसमें भी अर्थात् काल में पूर्वापरपन है। " pure a priori concepts, in addition to the function of understanding expressed in the category, must

contain *a priori* certain formal conditions of sensibility, namely, those of inner sense.” इसलिए प्रत्ययो को ‘काल’ के आधार पर ही सवेदनामय बनाया जाता है या सवेदनाओं को प्रत्ययात्मक (Conceptualised) किया जाता है।

सवेदनामय प्रत्यय (sensualised concepts) को schema या सामान्य प्रतिमा (Image) कहा जाता है। जब हम किसी वस्तु के विषय में विचारने लगते हैं तो प्रायः हमारे विचार में कोई-न-कोई प्रतिमा भी पायी जाती है। जैसे, जब हम मनुष्य के सम्बन्ध में विचारने लगते हैं तब कोई एक लम्बे या नाटे, गोरे या काले व्यक्ति की प्रतिमा हमारे विचार के आलम्बन के रूप में दिखायी देती है। परन्तु Schema वह प्रतिमा है, जो विशेष न होकर सामान्य हो। इसका कारण यह है कि Concept अनेक वस्तुओं में लागू होता है और कितनी ही विशेष प्रतिमाएँ हमारी कल्पना में आयेँ वे Concept के सभी उदाहरणों के लिए सर्वग्राही (Exhaustive) नहीं कही जा सकती है। इसलिए सभी उदाहरणों में सर्वग्राही रीति से लागू होने के लिए हमारे विचार को सामान्य प्रतिमा की आवश्यकता पड़ जाती है। “... the schema has to be distinguished from the image (It is) rather the representation of a method whereby a multiplicity, for instance a thousand, may be represented in image in conformity with a certain concept, than the image itself . . . This representation of a universal procedure of imagination in providing an image for a concept, I entitle the schema of this concept” अर्थात् काण्ट के अनुसार सभी विचारों में प्रतिमा का रहना आवश्यक है। यद्यपि प्रतिमा विचार नहीं है, पर विचार का यह अनिवार्य आलम्बन या आश्रय है। अतः, काल के विभिन्न रूपों में प्रत्ययों की सामान्य प्रतिमा को schema कहा जा सकता है।

चूँकि १२ प्रत्यय गुण, परिमाण, सम्बन्ध और विधि के आधार पर विभाजित किये गये हैं, इसलिए काल भी इन चारों रूपों में प्रत्ययों को सवेदनामय करता है। इसकी सक्षिप्त व्याख्या निम्नलिखित रीति से हो सकती है।

१ परिमाण—काल-शृंखला (Series) के द्वारा परिमाण-सम्बन्धी प्रत्ययों का सामान्य प्रतिमाकरण होता है। एक क्षण में निहित रहने पर एकत्व, सभी क्षणों में निहित रहने पर सम्पूर्णत्व तथा सामान्य रीति में बराबर रहने पर अनेकत्व, का काल-रूप में प्रतिमाकरण होता है।

२. गुण—काल-व्याप्ति। ‘विधायन’ अथवा प्रतिज्ञापन वह है, जो किसी निर्दिष्ट काल में समरूप सवेदनाओं से व्याप्त हो, जो काल किसी भी सवेदना से रिक्त हो उसे ‘निषेध’ (Negation) कहा जा सकता है, और जो काल सवेदन-

शून्यता के बाद कुछ समय तक किसी संवेदना से व्याप्त हो, उसे 'सीमित भाव' की अवस्था से व्यक्त होना कहा जाता है।

३. सम्बन्ध— काल-क्रम (Order) द्रव्य की वाग-व्यवस्था यह है, जिसमें परिवर्तन के होने पर भी किसी वस्तु को म्यायी समझा जाय, कारण-कार्य की वाग-व्यवस्था यह है, जिसमें एक घटना का दूसरी घटना के साथ अनिवार्य सम्बन्ध हो। पारस्परिक क्रिया-प्रतिक्रिया की काल-व्यवस्था यह है, जिसमें द्रव्य अपने आकस्मिक घर्मों के कारण एक-दूसरे पर प्रभाव डालते हैं।

४. विधि— काल-सम्पूर्णता (Time comprehension)। 'संभावना' वह है, जो किसी भी समय हो सकती है; 'वास्तविकता' वह है, जो किसी भी निश्चित काल में हो और अनिवार्य वह है, जो सभी कालों में हो।

काल-व्यवस्था के सिद्धान्त से काण्ट यह स्पष्ट करना चाहते हैं कि बिना किसी प्रकार की प्रतिमा के विचार संभव नहीं होता है। टेबुल, कुर्सी, ताप, रंग इत्यादि साधारण प्रत्यय हैं और इनमें भी कोई-न-कोई प्रतिमा-विशेष पायी जाती है। चूँकि 'भूलधारणाएँ' (Categories) सामान्य प्रत्यय हैं, इसलिए ये सामान्य प्रतिमाओं के माध्यम से संभव होते हैं और ये सामान्य प्रतिमाएँ 'काल' के रूप में पायी जाती हैं। समसामयिक मनोवैज्ञानिक प्रयोगों से यह सिद्ध अस्िद्ध नहीं हो पाया है कि विचारों में प्रतिमाओं का होना अनिवार्य है। अब जो भी मनोवैज्ञानिक निष्कर्ष स्थापित हो, पर उससे काण्ट की गवेषणा का महत्त्व कम नहीं हो सकता है। काण्ट की धारणा तार्किक है। यदि विचार और संवेदन में प्राकारिक या जाति-भेद हो और फिर यदि बिना उनके घनिष्ठ आलिगन से वैज्ञानिक ज्ञान संभव न हो, तो उन्हें किसी-न-किसी सामान्य माध्यम की आवश्यकता पड़ जाती है।

शामुएल अलेक्जेंडर ने काण्ट की काल-व्यवस्था के सिद्धान्त से काफी लाभ उठाने की कोशिश की है। वे ब्रिटिश अनुभववाद की परम्परा में आते हैं और इसलिए वे मूल प्रत्ययों को अनुभव के ही आधार पर स्पष्ट करना चाहते थे। उनके अनुसार दिक्-काल (Space-Time) परम सत्ता है और इसी से हमारे सारे प्रत्यय भी सिद्ध होते हैं। परन्तु आलोचकों का कहना है कि अलेक्जेंडर प्रत्ययों की व्याख्या नहीं कर पाये हैं, क्योंकि वास्तव में उनके प्रत्यय, प्रत्यय नहीं हैं, पर वे प्रत्ययों के समान अतीन्द्रिय हैं, और न ऐन्द्रिय अनुभूतियों के समान क्षणिक तथा रूप-रहित हैं। इनमें विचार और संवेदन के दोनों घर्म पाये जाते हैं।

§ १४ काण्ट का अज्ञेयवाद (Agnosticism)

काण्ट के सिद्धान्त को अज्ञेयवाद कहा जाता है, क्योंकि इसके अनुसार हम परम सत्ता के शुद्ध स्वरूप को नहीं जान सकते हैं। ज्ञान की शर्त ही है कि हम पहले

संवेदन को दिक् और काल के रूप में परिणत करके प्रत्यक्ष बनायें और फिर प्रत्यक्षों को प्रागनुभविक मानसिक प्रत्ययों के आधार पर ज्ञान में बदल दें। जिस किसी वस्तु का हमें ज्ञान होगा वह मानव-रूपों के आकार में ढलकर ही आयगा और बिना इस आकार में ढाले हुए हम किसी वस्तु को जान ही नहीं सकते हैं। परन्तु परम पदार्थ का अपना निजी स्वरूप क्या है, इसे हम कैसे जान सकते हैं? इसलिए काण्ट का कहना है कि *Things-in-themselves are unknown and unknowable*। परन्तु प्रश्न उठता है कि यदि परम पदार्थ का स्वरूप अज्ञात और अज्ञेय है तो इसके अस्तित्व को स्वीकार करने की आवश्यकता ही क्या है? फिर यदि हम मानें कि परम पदार्थ अज्ञेय है, तो इससे स्पष्ट होता है कि हम यह भी कह सकते हैं कि यह है या नहीं। किसी वस्तु को 'है या नहीं' कहने का अर्थ है कि हम इसका विधान या निषेध कर रहे हैं, अर्थात् इसमें वास्तविकता (Reality) अथवा अभाव (Negation) का प्रत्यय काम में ला रहे हैं। परन्तु हमलोगों ने देखा है कि प्रत्यय, बिना प्रत्यक्ष के खाली साँचा है और खाली साँचे से किसी भी ज्ञान की वस्तु का निर्माण नहीं हो सकता है। इसलिए यदि पारमार्थिक सत्ता अज्ञेय हो तो हम यह भी नहीं कह सकते हैं कि यह है या नहीं है। जब काण्ट कहते हैं कि परम सत्ता है, पर यह अज्ञेय है, तो आलोचकों का कहना है कि काण्ट को कोई अधिकार नहीं है कि वे कहें कि पारमार्थिक सत्ता है या नहीं है।

काण्ट उपर्युक्त आलोचना का प्रत्युत्तर करते हुए बताते हैं कि जब वे कहते कि पारमार्थिक सत्ता है, तो 'है' उसी समय ज्ञानात्मक कहलायगा जब इसमें कुछ प्रत्यक्ष भी हो, अर्थात् किसी ज्ञान को भावात्मक मानने में दो अंग होते हैं (क) यह है और (ख) यह क्या है। 'क्या' संवेदन-वस्तु से प्राप्त होता है। जब तक संवेदन-वस्तु न हो तब तक ज्ञान नहीं कहा जा सकता है। अतः, हम यही कह सकते हैं कि कि परम सत्ता है, पर हम नहीं बता सकते हैं कि यह क्या है (*We know that it is but we do not know what it is*)। ऐसी अवस्था में, काण्ट के अनुसार जब परम सत्ता का ज्ञान है नहीं, तो इसे न्याय-सगत या असगत कहना ही कठिन है। पारमार्थिक सत्ता हमारे ज्ञान की सीमा को परिलक्षित करती है और यह स्वयं ज्ञान की वस्तु नहीं है।

फिर भी प्रश्न उठता है कि यदि पारमार्थिक सत्ता अज्ञात और अज्ञेय हो तो हमें इसका बोध ही नहीं हो सकता है और इसलिए इसका उल्लेख भी करना संभव नहीं है। आगे चलकर हम देखेंगे कि काण्ट वास्तव में पारमार्थिक सत्ता को शून्य नहीं समझते थे। पर वे इसे ज्ञान की परिधि से हटाकर विश्वास के क्षेत्र में ले जाना चाहते थे, जहाँ इसपर संदेह ही नहीं किया जा सके। अतः, काण्ट अपने अज्ञेयवाद के आधार पर धर्म और आचार की संरक्षा करना चाहते थे। परन्तु

शुद्ध ज्ञान-मीमांसा में भी काण्ट अपने अज्ञेयवाद के आधार पर बतलाना चाहते थे कि ज्ञान में मानसिक रूपों के अतिरिक्त आनुभविक (Empirical) अंग भी है। अतः, काण्ट ने शुद्ध प्रत्ययवाद का खंडन किया है और वस्तुवाद की क्षीण रेखा दिखानाकर मानव-ज्ञान को प्रातिभासिक परिधि में ही सीमित रखा है। इसलिए अनुकाण्टीय विचारों में काण्ट के अज्ञेयवाद की कड़ी आलोचना करने पर भी इनका काण्ट के दर्शन से हटाया नहीं जा सकता है।

§. १५. अत्यानुभविक द्वन्द्वशास्त्र

Transcendental Dialectic

काण्ट की ज्ञान-मीमांसा का विशेष विषय था कि Synthetic judgment *a priori* की व्याख्या की जाय। इस प्रकार के निर्णय गणितशास्त्र, पदार्थ विज्ञान और तत्त्व-मीमांसा में पाये जाते हैं। गणितशास्त्र के Synthetic judgment *a priori* की व्याख्या सवेदन-शक्ति-विज्ञान (Aesthetic) में की गयी है और पदार्थ-विज्ञान के Synthetic judgment *a priori* की व्याख्या Transcendental Analytic में की गयी है। काण्ट के अनुसार गणितीय तथा वैज्ञानिक ज्ञान संभव है, पर काण्ट अब बताना चाहते हैं कि तत्त्व-मीमांसा के विषय ईश्वर, आत्मा और विश्व ज्ञानातीत हैं। ज्ञान के सम्बन्ध में काण्ट का मत सीधा और साफ है। हम काण्ट के अनुसार, प्रत्यय के आधार पर ही जान सकते हैं, पर इन प्रत्ययों का उचित उपयोग प्रत्यक्षी (Percepts) में ही लागू होता है। जो कुछ प्रत्यक्षातीत हो या अतिसंवेद्य (Supra-sensible) हो, वह वास्तविक ज्ञान का विषय नहीं हो सकता है। पर मानव इस ज्ञान की इस सीमा को ग्रहण नहीं करना चाहते हैं। उनके अन्दर ऐसी व्याकुलता तथा ज्ञान-पिपासा पायी जाती है, जिसके कारण वे इस ज्ञान की मर्यादा का उल्लंघन करने का प्रयास करते हैं। यह व्याकुलता मन के स्वयं सम्बद्धता-प्रयास या प्रवृत्ति (Impulse) से निकलती है। सामान्य रीति से मन अपने प्रागनुभविक रूपों के आधार पर परिवर्तनशील तथा क्षणभंगुर संवेदनाओं को ज्ञान में परिणत कर देता है। पर यह ज्ञान केवल प्रातिभासिक जगत् का ही संभव हो सकता है। परन्तु मन की प्रागनुभविक प्रवृत्ति रहती है कि वह प्रातिभासिक जगत् की सीमाओं को पार करते हुए प्रातिभासिक तथा पारमार्थिक सत्ताओं को समेटकर पूर्ण ज्ञान प्राप्त कर ले। जिस प्रकार से विचार, प्रत्ययों के आधार पर प्रत्यक्षी को समेटकर वैज्ञानिक ज्ञान का निर्माण करता है, उसी प्रकार प्रज्ञा (Reason) ईश्वर, आत्मा और विश्व के प्रति सामान्य प्रत्ययों के आधार पर पूर्ण ज्ञान प्राप्त करना चाहती है। यदि हम पूर्ण ज्ञान को, जो मन, प्रज्ञा के तीन प्रत्ययों के आधार पर प्राप्त करना चाहता है, केवल आदर्श-रूप में समझें, तो हम प्रज्ञा की इस प्रवृत्ति का सदुपयोग करते हैं। पर

यदि हम समझें कि ईश्वर इत्यादि का हमको पूर्ण ज्ञान वास्तव में प्राप्त हो सकता है, तो हममें छाया को ठोस मान लेने का दोष आ जाता है। प्रज्ञा के तीन प्रत्यय ज्ञान के नियामक (Regulative) अग हैं, न कि संघटक (Constitutive) अग हैं। "The ideas of Reason do *regulate*, but do not *constitute* knowledge"۔

प्रायः, मन की ज्ञानात्मक (Cognitive) प्रक्रियाओं को वस्तुबोधन, निर्णय (Judgment) और अनुमान (Inference) की प्रक्रियाओं में बाँट दिया जाता है। इस विभाजन के अनुसार, सवेदन-शक्ति का सम्बन्ध वस्तुबोधन से, विचार-शक्ति का सम्बन्ध मूल प्रत्ययों से, और प्रज्ञा का सम्बन्ध अनुमान से है। ज्ञान की सम्बद्धता, जो मन की अपनी प्रागनुभविक देन है, प्रत्यक्ष से प्रारम्भ होकर, प्रत्ययों से होती हुई प्रज्ञा की तीन सामान्य धारणाओं (Ideas) में समाप्त हो जाती है। "All our knowledge begins with the senses, proceeds thence to the understanding and ends with reason" जिस प्रकार से विचार की मूल-धारणाएँ प्रत्यक्षों की सम्बद्धता को पूरी करती हैं, उसी रीति से प्रज्ञा की तीन धारणाएँ, विचार के प्रत्ययों के आधार पर ज्ञान की सम्बद्धता को पूर्ण करने की कोशिश करती हैं। परन्तु प्रज्ञा के द्वारा पूर्ण ज्ञान का आभास आदर्श मात्र है। पर मानव प्रागनुभविक प्रेरणा से विवश होकर transcendental भ्रम में पड़ जाते हैं। चूँकि प्रज्ञा का सम्बन्ध अनुमान से है और अनुमान निरपेक्ष (Categorical), हेतुफलाश्रित (Hypothetical) तथा वैकल्पिक (Disjunctive)—तीन प्रकार के होते हैं, इसलिए इनके अनुरूप प्रज्ञा के आत्मा, विश्व और ईश्वर नामक तीन प्रत्यय होते हैं। आत्मा के प्रत्यय के आधार पर प्रज्ञा आत्मा की अमरता, स्वतन्त्रता इत्यादि सिद्ध करना चाहती है। पर, वे केवल प्रत्यय-मात्र हैं और स्थायी, अमर तथा शुद्ध आत्मा ज्ञान का विषय नहीं हो सकती है। यदि हम समझ लें कि हम अमर, स्थायी तथा शाश्वत आत्मा को वैज्ञानिक रीति से जानते हैं तो इस प्रकार के ज्ञानाभास में Paralogism का दोष आ जाता है। उसी प्रकार विश्व की सम्पूर्णता किसी भी प्रत्यय में नहीं अँट सकती, क्योंकि सवेदनाएँ विश्व के किसी अग की ही हो सकती हैं। यदि विश्व की सम्पूर्णता प्रत्यक्ष का विषय न हो, तो यह ज्ञान का विषय हो नहीं सकता है। हम विश्व की सम्पूर्णता के विषय में विचार सकते हैं, पर जान नहीं सकते हैं। We can *think*, but cannot *know* the totality of the universe. इसलिए ज्ञान की सीमा, विचार की सीमा नहीं है। पर चूँकि understanding के द्वारा बिना प्रत्यक्ष के, प्रत्यय-मात्र के आधार पर विचार करने से ही ज्ञान नहीं होता है, इसलिए यदि हम समझ लें कि हम विश्व की सम्पूर्णता को समझते हैं तो हममें Antinomies (विरोधाभास) का दोष आ जाता है। फिर यदि हम आत्मा और विश्व के रचयिता ईश्वर को जानने का प्रयास करें तो हममें Ideal of reason का दोष आ जायगा।

Paralogism, antinomies और Ideal of reason को काण्ट ने Transcendental भ्रम कहा है, क्योंकि ये मन के प्रागनुभविक रूपीकरण की प्रवृत्ति से उत्पन्न होते हैं। चूँकि ये Transcendental भ्रम हैं, इसलिए सभी व्यक्तियों में इनके पाये जाने की संभावना रहती है। फिर, यदि प्रज्ञा के तीनों प्रत्यय ज्ञानातीत स्पष्ट भी कर दिये जायँ, तोभी इनकी चपेटो से बचना कठिन है। यही कारण है कि काण्ट के अनुसार शायद ही कोई विचारक इन्हें सत्य न मानकर इनकी चपेटो से अपने को मुक्त कर सका है। अपितु, यद्यपि ये भ्रम भ्रम ही हैं, तथापि ये ऊँची कल्पनाएँ नहीं हैं। न हम कह सकते हैं ये असत् हैं और न हम कह सकते हैं कि ये सत् हैं। इनके विषय में सशय उतना ही दोषपूर्ण है, जितना इन्हें ज्ञात समझ लेने में दोष है। साथ ही काण्ट ने अपनी अन्य समीक्षाओं (Critique) में दिखाया है ये ज्ञान के नहीं, पर विश्वास (Faith) के उचित विषय हैं। अतः, काण्ट ने प्रज्ञा के विषय को ज्ञानातीत ठहराकर, उन्हें विश्वास का विषय बना लिया है। Kant, therefore, has demolished knowledge in order to make room for faith

हम प्रज्ञा के तीनों प्रत्ययों की अलग-अलग व्याख्या करेंगे और काण्ट के अनुसार दिखलायेंगे कि ये सभी ज्ञानातीत हैं।

§ १६ आत्मा के सम्बन्ध में भ्रम Paralogisms of Reason

हमलोगो ने Transcendental Deduction of the categories में देखा है कि बिना अत्यानुभविक संप्रत्यक्ष के ऐक्य के ज्ञान की सम्बद्धता, अनिवार्यता तथा सार्वभौमिकता प्राप्त नहीं की जा सकती है। परन्तु Synthetic unity of Apperception ज्ञान का तार्किक आधार है और इसलिए इसे वास्तविक सत्ता नहीं माना जा सकता है। अधिक-से-अधिक हम यही कह सकते हैं कि ऐसा मालूम देता है कि एक ही चेतना है, जिसमें सभी प्रत्यय पाये जाते हैं। पर इस पराप्रत्यक्ष की एकता वास्तविक नहीं है, क्योंकि हम इसे किसी भी अन्तर्निरीक्षण से प्राप्त नहीं कर पाते हैं। यह ठीक है कि अन्तर्निरीक्षण के आधार पर जो कुछ हम अपनी आत्मा के विषय अनुभूत करते हैं, उसे हम स्थायी, शाश्वत आत्मा नहीं कह सकते हैं। अनुभूत आत्मा के ज्ञान को आनुभविक (Empirical) मनोविज्ञान कहते हैं और इस मनोविज्ञान में बताया जाता है कि परिवर्तनशील और क्षणभंगुर मानसिक प्रक्रियाओं के समूह को आत्मा कहा जा सकता है। अतः, अनुभव के आधार पर स्थायी मनस् का कोई पता नहीं चलता है। पर प्रज्ञा के प्रत्यय के आधार पर हम स्थायी एवं शाश्वत द्रव्य के रूप में आत्मा को जानने की कोशिश करते हैं। आनुभविक मनोविज्ञान से अलग कर हम इसे

प्रज्ञात्मक मनोविज्ञान (Rational psychology) कह सकते हैं और काण्ट के अनुसार यह युक्तिसंगत मनोविज्ञान नहीं कहा जा सकता है ।

हमलोगो ने पहले ही देखा है कि प्रत्यक्षो को समझ (Understanding), प्रत्ययो के आधार पर सम्बद्ध कर ज्ञान उत्पन्न करती है । प्रत्यक्ष ज्ञान की पहली सीढ़ी है और बिना इस पहली सीढ़ी को पार किये हुए हम उचित रीति से प्रत्ययो की दूसरी सीढ़ी पर नहीं चढ़ सकते हैं । पर यदि अनुचित रीति से भी हम ज्ञान प्राप्त करना चाहें, तो हम प्रत्ययो की ही मदद लेंगे । इसलिए, यदि हम स्थायी आत्मा के विषय प्रज्ञात्मक मनोविज्ञान की रचना करना चाहें तो यहाँ भी हम इन १२ प्रत्ययो की मदद लेंगे । ये १२ प्रत्यय गुण, परिमाण, सम्बन्ध और विधि के अनुसार विभाजित किये गये हैं । इसलिए प्रज्ञात्मक आत्मा के ज्ञान की रचना में भी ये चारो विभाजन के सिद्धान्त पाये जाते हैं । अतः, प्रज्ञात्मक आत्मा के सम्बन्ध में निम्नांकित चार प्रकार की बातें कही गयी हैं .

१. आत्मा द्रव्य है , २. गुण के दृष्टिकोण से आत्मा को सरल कहा जा सकता है , ३. अनेक कालों में एक ही रूप में रहने के कारण, इसमें एकत्व (Unity) का भाव है, न कि अनेकत्व का , ४ दिक् की सभी सम्भाव्य वस्तुओं से इसका सम्बन्ध है ।

चूँकि मैं सभी विषयों पर विचार करता हूँ, इसलिए मैं ज्ञाता हूँ और इसलिए मैं ज्ञाता के रूप में सभी ज्ञेय वस्तुओं से परे और स्वतन्त्र हूँ । अतः, प्रज्ञात्मक शुद्ध द्रव्य है, जिसमें किसी भी प्रकार की ज्ञेय वस्तुओं की जड़ता नहीं है । इसलिए इसे जड़हीन चेतना कहा जा सकता है । फिर, चूँकि यह सरल एवं निरवयव है, इसलिए यह अविनाशी (Immortal) है । अपितु, चूँकि इसका सम्बन्ध सम्भाव्य वस्तुओं से है, इसलिए इसे प्राणियों का प्राण और देहधारियों की आत्मा कहा जा सकता है ।

परन्तु प्रज्ञात्मक आत्मा के विषय में कहना कि यह अमर है, या स्वतन्त्र है, इत्यादि वृथा है । प्रत्ययो ही के आधार पर कोई सिद्ध नहीं कर सकता है कि आत्मा अमर है । यदि मर जाने के बाद भी आत्मा का किसी प्रकार अनुभव किया जा सके, तो हो सकता है कि हम इसे अमर सिद्ध कर पायें । पर इस प्रकार का प्रयोग अभी तक सम्भव हो नहीं पाया है । इसलिए, आत्मा को अमर कहना अयुक्तिसंगत भ्रम है । उसी प्रकार ज्ञान की अनिवार्यता और सार्वभौमिकता दिखाने के लिए हमें मानना पड़ता है कि कोई स्थायी, ज्ञाता-रूप में चेतना है । पर हम यह नहीं कह सकते हैं कि वास्तव में कोई परम ज्ञाता है, क्योंकि ऐसा मान लेने से ज्ञाता वास्तव में 'ज्ञेय' हो जाता है । इसलिए देकार्त का कहना कि *cogito ergo sum* से ज्ञाता-रूप में हम अपनी आत्मा को जानते हैं, ठीक है । यह ठीक है कि ज्ञान की व्याख्या करने में

Synthetic unity of apperception को स्वीकार करना पड़ता है। पर इस रूप में यह केवल परम प्रत्यय है, जिसके आधार पर ज्ञान की व्याख्या की जाती है। पर प्रत्यय को वास्तविक नहीं समझा जा सकता है।

अतः, काण्ट के अनुसार हम इस निष्कर्ष पर आते हैं कि हम प्रज्ञात्मक आत्मा को जान नहीं सकते हैं। यदि हम इसे जानने का दम्भ करें तो इसमें Transcendental भ्रम हो जाता है। यद्यपि यह भ्रम है तो भी यह कोरी कल्पना नहीं है, क्योंकि इससे अपने को मुक्त रखना किसी भी विचारक के लिए आसान नहीं है। फिर हम पाते हैं कि हमारे आचार की विवेचना बिना स्वतन्त्र आत्मा को माने हुए नहीं की जा सकती है। अतः, यह विश्वास का विषय है, यद्यपि प्रज्ञात्मक आत्मा जानातीत है।

§ १७. प्रज्ञा का विरोधाभास (Antinomies)

जिस प्रकार से आनुभविक मनोविज्ञान के पूर्ण ज्ञान के आदर्श को प्रज्ञात्मक मनोविज्ञान के रूप में हम प्राप्त करना चाहते हैं, उसी प्रकार बाह्य वस्तुओं के पूर्ण ज्ञान को ब्रह्माण्ड-ज्ञान के रूप में हम प्राप्त करना चाहते हैं। इसे हम विश्व-विज्ञान कह सकते हैं। यह वह विज्ञान है, जिसमें हम विश्व की सम्पूर्णता के विषय में ही जानने की कोशिश करते हैं। परन्तु विश्व की सम्पूर्णता का हम प्रत्यक्ष नहीं कर सकते हैं, और इसलिए यहाँ हमारा ज्ञान दोषपूर्ण होता है। हम सोचते हैं कि हम विश्व की सम्पूर्णता के विषय में कह सकते हैं कि यह शाश्वत अणुओं से बना है, या इसकी सृष्टि अपने-आप हुई है, इत्यादि। पर वास्तव में हम विश्व की सम्पूर्णता के विषय में कुछ भी नहीं कह सकते हैं। यह इसीसे सिद्ध हो जाता है कि ब्रह्माण्ड के विषय में हमारा ज्ञान विरोधी पक्षों में पाया जाता है और दोनों पक्ष और प्रतिपक्ष इसके विषय प्रमाणित किये जा सकते हैं। अतः, इससे स्पष्ट हो जाता है कि हमारे ज्ञान की सीमा पहुँच गयी है, जहाँ निश्चित तथा अनिवार्य ज्ञान सम्भव नहीं हो सकता है।

ब्रह्माण्ड के प्रति भी परिमाण, गुण, सम्बन्ध तथा विधि के अनुसार, वाद (Thesis) और प्रतिवाद (Anti-thesis) के रूप में चार विरोधाभास (Antinomies) देखने में आते हैं। प्रत्येक विरोधाभास में वाद और प्रतिवाद दोनों युक्तिसंगत दिखाई देते हैं।

परिमाण-सम्बन्धी विरोधाभास

पक्ष या वाद—ब्रह्माण्ड दिक् और काल में सीमित है, अर्थात् इसकी सृष्टि की गयी है और फिर किसी एक समय में इसका अन्त भी होगा।

यदि ब्रह्माण्ड की सृष्टि किसी निश्चित काल में नहीं हुई है, तो यह अनादि और शाश्वत है। यदि यह अनादि हो, तो इससे यह सिद्ध होता है कि अनन्त काल बीत चुका है। पर 'अनन्त' का अर्थ ही है कि जिसका अन्त न हो और यह कहना कि अनन्त काल 'बीत' चुका है, बोध करता है कि 'अनन्त' का अन्त हो गया है। अतः, ब्रह्माण्ड अनन्त नहीं है। इसलिए इसका अवश्य कभी आदि और अन्त मानना पड़ेगा। अतः ब्रह्माण्ड की कभी-न-कभी अवश्य ही सृष्टि की गयी होगी।

फिर यदि ब्रह्माण्ड दिक् में परिमित न हो, तो यह अपरिमित होगा। परन्तु दिक् में अपरिमित वही है, जिसमें असंख्य वस्तुएँ एक साथ पायी जायँ। परन्तु असंख्य वस्तुओं के प्रत्यक्ष के लिए अनन्त काल की आवश्यकता पड़ जाती है। पर हम देख चुके हैं कि 'अनन्त काल' किसी भी प्रकार प्राप्त नहीं हो सकता है। अतः ब्रह्माण्ड दिक् में परिमित है।

परिमाण-सम्बन्धी विरोधाभास में हमें ध्यान रखना चाहिए कि काण्ट विश्व की सम्पूर्णता (Totality) के विषय की चर्चा कर रहे हैं, जो किसी के प्रत्यक्ष में एक साथ नहीं आ सकती है। इसलिए प्रत्यक्ष पर आधारित न रहने के कारण हमारा ज्ञान खोखला ही रह जाता है।

प्रतिपक्ष या प्रतिवाद—ब्रह्माण्ड का आदि और अन्त नहीं है, इसलिए यह दिक् और काल में अपरिमित है।

यदि ब्रह्माण्ड की सृष्टि किसी एक काल में हुई हो, तो इससे स्पष्ट है कि सृष्टि से पूर्व अनन्त काल बीत चुका है। पर वह काल, जिसमें कोई घटना न हो, शून्य काल कहा जा सकता है। पर शून्य काल में कोई घटना नहीं हो सकती है। इसलिए ब्रह्माण्ड की सृष्टि शून्य काल में कही जाय तो अयुक्तिसंगत होगा। अतः, ब्रह्माण्ड की सृष्टि कभी नहीं हुई है। इसलिए इसका न कोई आदि है और न अन्त।

फिर यदि हम मान लें कि ब्रह्माण्ड दिक् में परिमित है, तो इससे बोध होता है कि यह घिरा हुआ है। पर ब्रह्माण्ड के अतिरिक्त तो दिक् है नहीं, इसलिए यदि हम कहें कि ब्रह्माण्ड घिरा हुआ है, तो इससे बोध होता है ब्रह्माण्ड शून्य (Vacuum) से घिरा हुआ है। पर शून्य से कुछ भी घिर नहीं सकता है। अतः, ब्रह्माण्ड दिक् में अपरिमित है।

फिर प्रतिपक्ष मे काण्ट बतला रहे है कि बिना घटनाओ के काल और दिक् शून्य हैं। इसी आधार पर अलेक्जैण्डर शामुएल ने कहा है कि देश और काल एक-दूसरे से अलग नही किये जा सकते है। इसलिए इनके अनुसार मूल सत्ता दिक्-काल है, न कि देश और काल। दिक् और काल को अवियोज्य रीति से मान लेने पर ये एक-दूसरे को शून्य रहने से बचाते है।

गुण-सम्बन्धी विरोधाभास

पक्ष—सरल द्रव्य, अर्थात् परमाणुओ के अतिरिक्त अन्य कुछ भी सत्य नही है।

यदि यौगिक द्रव्य का निर्माण सरल परमाणुओ के योग से न हो, तो यौगिक द्रव्य के विनष्ट होने पर उनका लोप हो जायगा और अन्त मे कुछ भी शेष न रह पायगा। परन्तु यौगिक द्रव्य आकस्मिक है, और सरल द्रव्य ही स्थायी तथा शाश्वत है।

प्रतिपक्ष—परमाणुओ की सत्ता स्वीकार नही की जा सकती है।

यदि परमाणु सत् हों, तो ये दिक् मे ही सत् होंगे। पर जो कुछ दिक् मे हो उसमे ऊपरी, निचला, दाहिना, बायां इत्यादि अश रहते हैं। अतः अखण्ड्य, शाश्वत अणुओ की सरलता स्वीकार नही की जा सकती; क्योंकि सरल का अर्थ है कि वह, जो अश-रहित तथा अखण्डित हो।

सम्बन्ध पर आधारित विरोधाभास

पक्ष—स्वतन्त्र कारण हो सकता है और सभी कुछ कारण-कार्य से नियन्त्रित नही हैं।

यदि सभी घटनाओ की व्याख्या कारण-कार्य के आधार पर की जाय, तो वर्तमान घटनाओ का कारण भूत कारण होंगे और इन भूत घटनाओ के भी अन्य भूत कारण होंगे, और इस रीति से अन-वस्था का दोष (Regressus ad infinitum) हो जायगा। इसलिए इस दोष से बचने के लिए हमे स्वीकार करना चाहिए कि कोई ऐसा स्वतन्त्र कारण है, जिसने सासारिक घटनाओ का प्रारम्भ किया है।

प्रतिपक्ष—स्वतन्त्र कारण संभव नही है और सभी कुछ नियतिवाद से जकड़ा हुआ है।

यदि हम मान लें कि बिना किसी कारणवश घटनाएँ हुआ करती हैं तो किसी घटना की व्याख्या न हो पायगी। अतः, हमे स्वीकार करना चाहिए कि कोई भी घटना बिना कारण के नही हो सकती, और इसलिए स्वतन्त्र कारण संभव नही हो सकता है।

विधि-सम्बन्धी विरोधाभास

पक्ष—विश्व मे या इसके किसी भाग मे विश्व का निरपेक्ष तथा अनिवार्य आधार है ।

विश्व मे अनेक घटनाएँ हुआ करती हैं । ये अनिवार्य नहीं लगती हैं । इसलिए हमे इनका कारण खोजना पडता है । पर ये कारण भी आपातिक या आकस्मिक मालूम देते हैं । जैसे, घान के अच्छे होने का कारण अच्छी वर्षा कही जाती है, पर क्यो जल से घान अच्छा होता है, यह आकस्मिक मालूम देता है । पर घटनाओ की व्याख्या आकस्मिक कारण या कारणो की शृंखला नहीं कही जा सकती है । अतः, विश्व की सारी घटनाओ की व्याख्या अन्त मे अनिवार्य तथा निरपेक्ष सत्ता के आधार पर की जा सकती है ।

फिर, यह निरपेक्ष तथा अनिवार्य सत्ता विश्व मे ही होगी, क्योकि घटनाओ का प्रारम्भ काल मे ही हो सकता है, जो विश्व का गुण है । अत विश्व का अनिवार्य कारण विश्व-निहित हो सकता है ।

प्रतिपक्ष —न तो विश्व मे और न इसके बाहर विश्व का कोई निरपेक्ष तथा अनिवार्य आधार है ।

विश्व की सारी घटनाएँ दिक् और काल मे देखी जाती हैं, जिन्हें हम प्रातिभासिक सत्ता मानते हैं । पर सभी प्रातिभासिक सत्ताएँ नियतिवाद से जकडी हुई हैं और कोई भी घटना निरपेक्ष नहीं दीखती है । इसलिए प्रातिभासिक दृष्टिकोण से कोई भी निरपेक्ष तथा अनिवार्य सत्ता नहीं दिखाई देती है ।

यदि कोई सत्ता विश्व मे हो तो वह दिक् और काल मे रहने के कारण प्रातिभासिक होगी, न कि पारमार्थिक, और इसलिए नियतिवाद से जकडी हुई होगी । पर यदि यह सत्ता दिक् और काल से शून्य मे हो, तो शून्य मे न कोई घटना रह सकती और न प्रारम्भ हो सकती है ।

अत, न विश्व मे और न विश्व से परे कोई निरपेक्ष तथा अनिवार्य सत्ता हो सकती है ।

विरोधाभासात्मक विचार मानसिक रूपीकरण-प्रवृत्ति का चरम विकास है, जो हमारी ज्ञेय वस्तुओ के सम्बन्ध मे पाया जाता है । जब हमारे प्रागनुभविक रूपो से प्रत्यक्षो के सम्बद्ध करने पर ज्ञान प्राप्त हो जाता है, तब रूपीकरण की प्रवृत्ति प्रत्यक्षातीत विषयो के प्रति भी सम्बद्धता प्रदान करके ज्ञान उत्पन्न करना चाहती है । इस प्रकार की चरम सम्बद्धता मे मानव के चरम लक्ष्य छिपे हुए हैं । हम

जानना चाहते हैं कि वास्तव में हम स्वतन्त्र हैं या नियतिवाद से जकड़े हुए हैं—क्या इस विश्व का कोई सृजनहार है या सृष्टि स्वयंभू तथा शाश्वत है। इन प्रश्नों का कोई सतोषजनक उत्तर नहीं हो सकता है और इसलिए दर्शन के इतिहास में कोई एक पक्ष को और कोई विरोधाभास के दूसरे प्रतिपक्ष को अपनाता हुआ दिखाई देता है। व्यावहारिक, नैतिक तथा धार्मिक दृष्टिकोण से विचारक विरोधाभास के पक्षों को अपनाकर कहते हैं कि इस विश्व का सृष्टिकर्ता है, जिसने विश्व की सृष्टि की है, और प्रत्येक व्यक्ति नैतिक निर्णयों में स्वतन्त्र है तथा सरल आत्मा को धारण करके वह अमर है। परन्तु अनुभव पर आश्रित रहकर वैज्ञानिक विचारक प्रतिपक्षों को ही अपनाता है और वह सृष्टि को स्वयंभू, शाश्वत तथा स्वसंचालित मानता और कभी भी वह स्वतन्त्र कारण को स्वीकार नहीं करता है। यदि दोनों प्रकार के विचारक अपने पक्षों के केवल आदर्श रूप में रखकर हठवादी न हो जायें, तो इससे लाभ अवश्य हो सकता है। अनुभववादी प्रतिपक्षों के आधार पर स्वतन्त्र कारण इत्यादि को अस्वीकार करता हुआ वैज्ञानिक ज्ञान का परिवर्द्धन करेगा, तथा पक्षों को ग्रहण करनेवाला विचारक धर्म तथा नीति की रक्षा कर सकेगा।

“Without unbroken causal connection, there is no nature; without freedom, no morality . without a Deity, no religion.”

§ १८ प्रज्ञा का परम आदर्श (Ideal of Reason)

विश्व-सम्बन्धी प्रज्ञात्मक प्रत्यय से इसलिए ज्ञान असिद्ध ठहरता है कि विश्व के प्रति हमें पक्ष और प्रतिपक्ष दोनों सही मालूम देते और फिर वे परस्पर-विरोधी हैं। अतः, यहाँ स्पष्ट हो जाता है कि मानव अपने ज्ञान के सीमान्त पर पहुँच गये हैं। पर, रूपीकरण की प्रवृत्ति ज्ञान की पूर्णता प्राप्त करने के निमित्त हमारे मन को व्याकुल करती है और हम बराबर ज्ञान-सीमा को पार करने के लिए उतावले हो जाते हैं। प्रज्ञात्मक मनोविज्ञान प्रज्ञात्मक विश्व-विज्ञान के अतिरिक्त प्रज्ञा, ज्ञाता और ज्ञेय, दोनों की विशाल तथा पूर्ण समष्टि को किसी एक व्यक्ति की कल्पना कर प्राप्त करना चाहती है। प्रज्ञा इस ज्ञान के महान् आदर्श से प्रेरित होकर विचार करती है कि एक ईश्वर है, जिसमें सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड और पूर्ण ज्ञान निहित है। अतः, ईश्वर-सम्बन्धी प्रज्ञात्मक प्रत्यय में शाश्वत, ज्ञाता-रूप आत्मा और विश्व की सम्पूर्णता, दोनों का सम्मिश्रण है। चूँकि प्रज्ञात्मक आत्मा और विश्व की सम्पूर्णता-सम्बन्धी ज्ञान दोनों आदर्श ज्ञान के रूप हैं, इसलिए ईश्वर-सम्बन्धी ज्ञान को मानव-ज्ञान का परम आदर्श कहा जा सकता है।

यदि मानव अपने ज्ञान की पूर्णता को ईश्वर-ज्ञान के आधार पर प्राप्त करना

चाहता है, तोभी इससे वास्तविक ज्ञान नहीं समझा जा सकता है। वास्तविक ज्ञान वही है, जिसकी आधारशिला प्रत्यक्षों पर जमी हो। पर ईश्वर को कोई भी न देख सकता और न किसी इन्द्रिय से अनुभव कर सकता है। अतः, केवल प्रत्ययों के आधार पर ईश्वर-विज्ञान केवल खोखला ज्ञान है। यह इसी से स्पष्ट हो जाता है कि सभी प्रमाण, जो ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में बताये गये हैं, अयुक्तिसंगत ठहरते हैं। इसलिए हम ईश्वर के अस्तित्व के प्रमाण के खोखलेपन को काण्ट की युक्तियों के अनुसार इस रीति से स्पष्ट कर सकते हैं।

तत्त्व या सत्ता-सम्बन्धी प्रमाण (Ontological Proof)

अन्सेल्म, देकार्त और लाइबनिट्स ने ईश्वर की सत्ता को वास्तविक प्रमाणित करने के लिए सत्ता-सम्बन्धी प्रमाण दिया है। इस प्रमाण के अनुसार, हमारे मन में पूर्ण सत्ता की धारणा है और इसलिए यह धारणा केवल कोरी कल्पना न होकर अवश्य ही वास्तविक सत्ता के सम्बन्ध में होगी। ईश्वर की वास्तविकता (Actuality or existence) उस पूर्ण द्रव्य के प्रत्यय से उसी प्रकार टपकती है जिस प्रकार से त्रिभुज का त्रिकोणाकार उसके प्रत्यय से ही ध्वनित होता है। संक्षेप में, प्रत्ययों के आधार पर ही वास्तविकता सिद्ध की जा सकती है।

यहाँ काण्ट का कहना है कि वास्तविकता केवल इन्द्रिय-ज्ञान से प्राप्त की जा सकती है। प्रत्ययों से प्रत्यक्षों की सम्बद्धता प्राप्त की जा सकती, पर इससे वास्तविकता नहीं प्राप्त की जा सकती है। प्रत्यय चाहे साधारण वस्तुओं के विषय हो या पूर्ण द्रव्य के विषय में, वे वास्तविकता को नहीं प्राप्त कर सकते हैं। हम आसानी से प्रत्यय बना सकते हैं कि हमारी पॉकेट में १०० रुपये हैं, पर इससे यह सिद्ध नहीं होता है कि हमारे पास १०० रुपये हैं। यदि केवल प्रत्ययों की रचना से ही वास्तविकता प्राप्त हो जाती तो कोई भूखा, नगा और दरिद्र न होता। भूखा व्यक्ति मालपूआ तथा रसगुल्ला का प्रत्यय बनाकर अपनी भूख शान्त कर लेता। जिस साम्यानुमान (Analogy) के आधार पर सत्तात्मक प्रमाण दिया गया है, वह दोषपूर्ण अनुमान है। त्रिभुज की परिभाषा से त्रिकोणाकारपन का निष्कर्ष सिद्ध होता है। पर त्रिकोणाकारपन केवल एक प्रत्यय है। एक प्रत्यय से अन्य अन्तर्ध्वनित प्रत्ययों की स्थापना की जा सकती है। पर सत्तात्मक प्रमाण में प्रत्यय के आधार पर वास्तविकता की स्थापना की जाती है, जो किसी भी प्रत्यय का धर्म नहीं है।

आलोचक जैसे केअर्ड ने आगे चलकर कहा है कि यद्यपि साधारणतया प्रत्ययों के आधार पर वास्तविकता स्थापित नहीं की जा सकती है, तथापि केवल एक और एक ही ऐसा प्रत्यय है, जिसके अनुरूप वास्तविकता न स्वीकार करने से विचारों में |

आत्मव्याघात (Self contradiction) चला आता है। अतः, इन आलोचकों के अनुसार, ईश्वर के प्रत्यय से अनिवार्य रूप से ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित होता है। काण्ट इस आलोचना का प्रत्युत्तर प्रस्तुत करते हुए बताते हैं कि प्रत्ययों के आधार पर किसी वस्तु के वास्तविक होने की संभावना की कल्पना की जा सकती है, पर अस्तित्व के प्रत्यय से किसी भी वस्तु की (चाहे वह साधारण हो या असाधारण) वास्तविकता सिद्ध नहीं की जा सकती है। यदि हम सश्लेषात्मक (Synthetic) तथा विश्लेषात्मक (Analytic) वाक्यों का भेद याद करे, तो हम देखेंगे कि analytic वाक्यों में अनिवार्यता पायी जाती है, पर वह प्रत्ययात्मक (Conceptual) अनिवार्यता ही है। Synthetic वाक्यों के विधेय का निषेध हम बिना किसी अयुक्ति के कर सकते हैं। यदि ईश्वर का अस्तित्व विश्लेषात्मक वाक्य का विधेय है, तो हम कह सकते हैं कि 'ईश्वर' से उसके अन्तर्निहित अस्तित्व-प्रत्यय अनिवार्य रीति से सिद्ध होता है। पर यहाँ ईश्वर का अस्तित्व केवल प्रत्यय है, न कि वास्तविक सत्ता। परन्तु यदि हम कहें कि ईश्वर का अस्तित्व, सश्लेषात्मक वाक्य का विधेय है, तो हम बिना किसी अयुक्ति के इसका निषेध कर सकते हैं। अतः, ईश्वर की वास्तविक सत्ता, ईश्वर-सम्बन्धी प्रत्यय से सिद्ध नहीं हो पाती है।

विश्व-सम्बन्धी कारण-कार्यमूलक प्रमाण

हमलोगो ने पाया कि सत्तामूलक ईश्वर के अस्तित्व का पूर्वानुभविक प्रमाण इसलिए दोषपूर्ण सिद्ध हो गया है कि हम अनुभूत वस्तुओं से अपनी युक्तियों को प्रारम्भ नहीं करते हैं। इस कमी को पूरा करने के लिए विश्वाश्रित (cosmological) प्रमाण दिया जाता है।

हमारा विश्व के प्रति जो कुछ अनुभव होता है, उससे बोध होता है कि सभी वस्तुएँ आपातिक (Contingent) हैं। अतः, सभी आपातिक वस्तुओं की व्याख्या के लिए हमें इनके अनिवार्य आधार-कारण ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार कर लेना चाहिए। इस तरह का प्रमाण देकार्त और लाइबनिट्स ने भी दिया था। इनके अनुसार सभी घटनाओं की व्याख्या कारण-कार्य के सिद्धान्त के द्वारा की जाती है। पर 'क' का कारण 'ख' और 'ख' का कारण 'ग' है, इत्यादि। इस प्रकार के कारण-कार्य की व्याख्या में अपरिमित प्रतीपगमन करना पड़ता है। अतः, हमें इसे अपरिमित प्रतीपगमन के दोष से बचने के लिए स्वीकार करना चाहिए कि सभी कारण-कार्य की श्रृंखला का भी कोई ऐसा कारण होना चाहिए, जिससे और कोई प्रतीपगमन न हो पाये। अतः, इस आधार-कारण को अनिवार्य, निरपेक्ष सत्ता होना चाहिए।

पहली बात है कि आपातिक सत्ता का आधार-कारण अनिवार्य रूप आपातिक ही हो सकता है। आपातिक (Contingent) से हम अनिवार्य सत्ता नहीं प्राप्त कर

सकते हैं, क्योंकि इन दोनों के बीच किसी प्रकार का लगाव है ही नहीं। फिर, यदि हम मान भी लें कि आपातिक घटनाओं से अनिवार्य सत्ता (Necessary being) ध्वनित होती है, तो इससे यह सिद्ध नहीं होता है कि इस अनिवार्य सत्ता की वास्तविकता है। अनिवार्य सत्ता केवल प्रत्यय-मात्र है और प्रत्यय से वास्तविकता स्थापित नहीं की जा सकती है। अतः, विश्व-सम्बन्धी प्रमाण भी वास्तव में, सत्तामूलक प्रमाण पर आश्रित है। चूँकि सत्तामूलक प्रमाण अयुक्तिसंगत ठहरता है, इसलिए कारण-कार्यमूलक प्रमाण से भी अनिवार्य सत्ता, अर्थात् ईश्वर की वास्तविकता सिद्ध नहीं होती है।

उद्देश्यमूलक प्रमाण (Teleological Proof)

इस प्रमाण के अनुसार जहाँ तक मानव अनुभव-प्राप्त होता है, वहाँ तक सम्पूर्ण विश्व में क्रम, व्यवस्था, साधन-साध्य की सम्बद्धता इत्यादि दिखाई देती हैं। पर क्या साधनों की ऐसी व्यवस्था, जिससे निश्चित लक्ष्य की पूर्ति होती हो, बिना किसी उद्देश्य के हो सकती है? क्या इससे महती बुद्धि का उद्देश्य परिलक्षित नहीं होता है? अतः, प्राकृतिक समरूपता, व्यवस्था, सौन्दर्य आदि से स्पष्ट होता है कि कोई परम सत्ता है, जिसने इस विश्व की रचना अपने उद्देश्य की पूर्ति के लिए की है।

काण्ट ने उद्देश्यमूलक प्रमाण को श्रद्धा की निगाह से देखा है और इसके सम्बन्ध में लिखा है "This proof always deserves to be mentioned with respect. It is the oldest, the clearest, and the most accordant with the common reason of mankind" फिर भी काण्ट के अनुसार इस प्रमाण को युक्तिसंगत नहीं माना जा सकता है। पहली बात यह है कि यह युक्ति केवल साम्यानुमान का उदाहरण है और इसलिए इसका निष्कर्ष असिद्ध नहीं हो सकता है। फिर, इस उद्देश्यमूलक प्रमाण से इतना ही सिद्ध हो सकता है कि विश्व का कोई शिल्पकार (Architect) है, न कि इस विश्व का कोई सृष्टिकर्ता (Creator) है। सृष्टिकर्ता वह है, जो विश्व के उपादान और उसके रूप—दोनों का रचयिता हो। पर शिल्पकार वह है, जो किसी दी गयी सामग्री या उपादान में बाहर से रूप आरोपित करता है। उद्देश्यमूलक प्रमाण के अनुसार विश्व की व्यवस्था तथा सम्बद्धता स्वयं विश्व से ही अपने-आप नहीं हो सकती है, इसलिए किसी सृजनहार परम सत्ता ने बाहर से इसमें व्यवस्था आरोपित की है। अतः, इससे स्पष्ट हो जाता है कि भौतिक पदार्थ पहले से मौजूद थे और इसे ईश्वर ने नहीं रचा है। इसलिए ईश्वर पूर्वस्थित भौतिक पदार्थ से परिमित हो जाता है। अतः, उद्देश्यमूलक प्रमाण से अपरिमित, निरपेक्ष, परम सत्ता का अस्तित्व सिद्ध नहीं होता है।

प्रज्ञात्मक प्रत्ययो की उपयोगिता

प्रज्ञात्मक प्रत्ययो के द्वारा वास्तविक ज्ञान नहीं हो सकता है और यदि इसे हम ज्ञान मान लें तो हममें Transcendental भ्रम उत्पन्न हो जाता है। पर प्रज्ञात्मक प्रत्यय प्रयोजनहीन नहीं हैं, क्योंकि इनकी भी मानव-ज्ञान में अपनी उपयोगिता है।

१ प्रज्ञात्मक प्रत्ययो के द्वारा प्रज्ञात्मक मनोविज्ञान, विश्व-विज्ञान तथा ईश्वर-विज्ञान मानव के ज्ञान के चरम उद्देश्य की ओर संकेत करते हैं ताकि उन्हें हम अपने दृष्टिकोण में रखकर अपने प्रातिभासिक जगत् के ज्ञान को यथासम्भव सम्बद्ध बनायें। अतः, प्रज्ञा के प्रत्यय ज्ञान के निर्मायक अंग नहीं, पर वे इसके नियामक सघटक (regulative) आदर्श हैं।

२. प्रज्ञा के प्रत्यय हमारे ज्ञान के सीमान्त (Limiting) उदाहरण हैं, जो बोध कराते हैं कि उन्हें पार कर हम किसी प्रकार का वास्तविक ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते हैं।

३ जिस प्रकार से सवेदन-शक्ति के रूप समझ की मूलधारणाओं के द्वारा सम्बद्ध होते हैं, उसी प्रकार समझ की मूलधारणाएँ प्रज्ञा के तीन प्रत्ययो के द्वारा सम्बद्धता को प्राप्त करती हैं। सवेदन तथा विचार-शक्ति पदार्थों या वस्तुओं का वास्तविक ज्ञान प्रदान करती है, पर प्रज्ञा के प्रत्यय आदर्श प्रदान करते हैं। इसी को दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि सवेदन और विचार-शक्ति का सम्बन्ध उन विषयों से है जो हैं, पर प्रज्ञा का सम्बन्ध उन विषयों से है, जिन्हें होना चाहिए (ought to be)।

४ यह ठीक है कि ईश्वर की वास्तविकता, आत्मा की अमरता तथा इच्छा की स्वतन्त्रता ज्ञानातीत हैं। पर ज्ञानातीत रहने के कारण उनके प्रति सन्देह भी नहीं किया जा सकता है। उनके विषय में सन्देह करना उतना ही मूर्खतापूर्ण है, जितना उनके विषय में ज्ञान का हठ करना अयुक्तिसंगत है। दोनों के तर्क हवा से बातें करते हैं और छाया को सत्य मानकर उससे टक्कर लेते हैं। "Both parties to the dispute beat the air, they worry their own shadow for they pass beyond nature to a region where their dogmatic grips find nothing to lay hold of" Therefore, "the sword of the sceptic and battering ram of the materialists fall harmless on vacuity."

५ जब प्रज्ञा के प्रत्यय ज्ञानातीत सिद्ध हो जाते तो वे कोरी कल्पना नहीं कहे जा सकते हैं, क्योंकि उन्हें नैतिक तथा धार्मिक विश्वास का योग्य विषय माना जा सकता है। यद्यपि हम नहीं कह सकते कि ईश्वर तथा इच्छा की स्वतन्त्रता असंदिग्ध रीति में जानी जा सकती है तथापि हम कह सकते हैं कि हमें निष्काम भाव से अपने

कर्त्तव्यो का पालन करना चाहिए, मानो हम स्वतन्त्र है और मानो न्यायाधीश ईश्वर पुण्यात्माओ को उनको किये का यथोचित फल देगा, इत्यादि ।

§ १६ क्या काण्ट ने ह्यूम की समस्या का समाधान किया है ?

ह्यूम की समस्या अनुभवजन्य नियमों (Empirical laws) के सम्बन्ध में थी । हम रोटी खाते आये हैं और भूत अनुभूति के आधार पर नियम बनाते हैं कि रोटी से शरीर की रक्षा होती है या पानी से प्यास बुझती है । ये नियम भविष्य में और सभी मानव के लिए सत्य माने जाते हैं । पर प्रश्न है कि इनका क्या आधार है, जिसपर ये नियम टिके हुए हैं ? प्रायः, ह्यूम के समय में दार्शनिक कहते थे कि ये नियम कारण-कार्य के सिद्धान्त पर टिके हुए हैं । यही कारण है कि ह्यूम ने कारण-कार्य के सिद्धान्त के सम्बन्ध में अपनी गम्भीर गवेषणा प्रारम्भ की थी ।

ह्यूम अनुभववादी थे और इसलिए उनके अनुसार सभी भावनाएँ केवल अनुभव से ही सिद्ध की जा सकती हैं । यदि अग्नि और ताप के बीच कारण-कार्य का सम्बन्ध है तो इसे भी अनुभूति पर ही आधारित होना चाहिए । परन्तु ह्यूम ने तीक्ष्ण विव्लेषण के आधार पर स्पष्ट कर दिया है कि कहीं भी ऐसी घटनाएँ नहीं हैं, जिनके बीच कारण-कार्य का सम्बन्ध स्थापित किया जा सकता है । पर प्रश्न है कि यदि अग्नि और ताप के बीच किसी प्रकार का सार्वभौम तथा अनिवार्य कारण-कार्य का सम्बन्ध न हो तो हम क्यों समझते हैं कि अग्नि से ताप अवश्य ही होगा ? यहाँ ह्यूम का कहना है कि अग्नि और ताप का इतनी अधिक बार हमलोगों ने एक साथ अनुभव किया है कि इनके बीच साहचर्य-सम्बन्ध (Relation of association) स्थापित हो गया है, और जब दो भावनाओं के बीच साहचर्य हो जाता है तब एक भावना के प्रस्तुत होने पर हम अनिवार्य रूप से दूसरी भावना की प्रतीक्षा करने लगते हैं । अतः, दो वस्तुओं के बीच अनिवार्यता (Necessity) का सम्बन्ध कहीं नहीं है, पर अनिवार्यता मानसिक है और विषयीगत है, जिससे विवर्ण होकर प्रत्येक व्यक्ति 'उन वस्तुओं के बीच अनिवार्य सम्बन्ध देखता है, जिनमें साहचर्य पाया जाता है । फिर, व्यक्तियों में अनिवार्यता के सम्बन्ध की प्रतीक्षा करने की आदत तथा परम्परा (Custom) बन जाती है और जब कभी कोई भी घटना होती है तब व्यक्ति उसका कारण खोज निकालना चाहता है । अतः, कारण-कार्य का सिद्धान्त वस्तुनिष्ठ नहीं, पर आत्मनिष्ठ तथा काल्पनिक परम्परा है ।

इसलिए यदि कहा जाय कि अनुभवजन्य नियमों का आधार कारण-कार्य का सिद्धान्त है, तो ह्यूम का कहना है कि चूँकि कारण-कार्य का सिद्धान्त मनगढन्त तथा काल्पनिक परम्परा है, इसलिए वैज्ञानिक नियमों का कोई ठोस युक्तिसंगत आधार नहीं माना जा सकता है । अतः, वैज्ञानिक ज्ञान का भी कोई आधार नहीं है । इसी निष्कर्ष को ह्यूम का सशयवाद कहा जाता है ।

काण्ट को विज्ञान में पूरी आस्था थी और साथ-ही-साथ उनके अनुसार वैज्ञानिक नियमों का आधार कारण-कार्य का सिद्धान्त था। इसलिए सर्वप्रथम, ह्यूम के सशयवाद की आलोचना करते हुए उन्होंने बताया कि यह कहना कि 'विज्ञानों में ज्ञान है ही नहीं', गलत है। वैज्ञानिक ज्ञान अनिवार्य तथा सर्वव्यापक रूप से सत्य होता है। कम-से-कम यह बात गणितशास्त्र में स्पष्ट है। अतः, काण्ट ने ह्यूम की आलोचना करके लिखा है कि ह्यूम ने अपनी समस्या तथा निष्कर्ष को संकीर्ण क्षेत्र ही में सीमित रखा है। यदि ह्यूम अपनी समस्या को व्यापक रूप में विज्ञान के क्षेत्र में देखते तो उन्हें उनकी कमी खटकने लगती।

“Among philosophers, David Hume . . occupied himself exclusively with the synthetic proposition regarding the connection of an effect with its cause, and he believed himself to have shown that such an *a priori* proposition is entirely impossible

.. If he had envisaged our problem in all its universality, he would never have been guilty of this statement, so destructive of all pure philosophy. For he would then have recognised that, according to his own argument, pure mathematics as containing *a priori* synthetic propositions, would also not be possible, and from such an assertion his good sense would have saved him.” (Critique of Pure Reason, Introduction, P 20)। यहाँ ह्यूम की आलोचना काण्ट ने ठीक नहीं की है; क्योंकि ह्यूम गणितीय निष्कर्ष को अनिवार्य तथा सार्वभौम मानते थे, पर उनके अनुसार गणित का सम्बन्ध वास्तविक अनुभूतिजन्य नियमों से नहीं रहता है। पर ह्यूम की विशेष समस्या वास्तविक घटनाओं के बीच के अनुभूतिजन्य नियमों की सत्यता से सम्बन्ध रखती है। इस सम्बन्ध में ह्यूम के अनुसार वैज्ञानिक नियमों की सत्यता निराधार है।

काण्ट ने ह्यूम का प्रत्युत्तर देते हुए बतलाया है कि पदार्थ-विज्ञान में भी ‘Synthetic Judgment *a priori*’ हैं, अर्थात् अनिवार्य तथा सार्वभौम नियम हैं और ये नियम विशेष रीति से कारण-कार्य के सिद्धान्त पर आधारित हैं। परन्तु कारण-कार्य का सिद्धान्त प्रागनुभविक है और इसलिए इसे अनुभूति से सिद्ध ही नहीं किया जा सकता है। यदि ह्यूम ने कारण-कार्य के सिद्धान्त को अनुभवातीत पाया, तो इससे उन्हें सतर्क हो जाना चाहिए था। उन्हें समझना चाहिए था कि कारण-कार्य का सिद्धान्त प्रागनुभविक है और इसलिए उन्हें अपने अनुभववाद में सशोधन लाना चाहिए था। पर ह्यूम ने अनुभववाद की लीक को पकड़े रहकर कारण-कार्य के सिद्धान्त को साहचर्य के आधार पर स्पष्ट किया है। परन्तु साहचर्य-नियम भी मन के स्वरूप पर अनिवार्य रीति से निर्भर रहता है। इसके अनुसार भी कहना पड़ता है

कि मन का ऐसा स्वरूप है कि साहचर्य के हो जाने पर एक वस्तु के प्रस्तुत रहने पर दूसरी वस्तु की प्रतीक्षा अनिवार्य रीति से होने लगती है। यहाँ काण्ट का कहना है कि ह्यूम ने कम-से-कम मन के स्वरूप के सम्बन्ध में अनिवार्यता ग्रहण की है, अर्थात् मन का स्वरूप ऐसा है कि (क) इसकी प्रक्रियाओं के बीच साहचर्य हो जाता है; और (ख) सहचारी प्रक्रियाएँ ऐसी हैं कि एक के प्रस्तुत होने पर दूसरी प्रक्रिया अनिवार्य रीति से उभरने लगती है। मन के सम्बन्ध में मानव-मन के इस स्वरूप तथा उसकी कार्यवाही को ह्यूम को भी वस्तुनिष्ठ स्वीकार करना पड़ेगा। अतः, ज्ञान में बिना विषयनिष्ठ अनिवार्यता को माने हुए किसी भी प्रकार की व्याख्या नहीं हो सकती है। "Experience does indeed show that one appearance customarily follows upon another, but not that this sequence is necessary. But as regards the empirical rule of *association* which we must postulate throughout... upon what, I ask, does this rule, as a law of nature, rest? How is this association itself possible? (Pure Reason, P 88)

संक्षेप में काण्ट, ह्यूम के अनुभववाद की आलोचना करते हुए बनाते हैं कि गणित तथा पदार्थ-विज्ञान (Physics) में Synthetic judgments a priori हैं। यदि विज्ञानों में नियम अनिवार्य तथा सार्वभौम हो, तो ये अनुभव से प्राप्त नहीं किये जा सकते हैं। अनुभव के आधार पर हम इतना ही कह सकते हैं कि अग्नि और ताप के बीच सम्बन्ध पाया जाता है, पर हम यह नहीं कह सकते हैं कि अग्नि और ताप के बीच सम्बन्ध अवश्यमेव होगा। "Appearances do indeed present cases from which a rule can be obtained according to which something usually happens, but they never prove the sequence to be *necessary*. To the synthesis of cause and effect there belongs a dignity which cannot be empirically expressed, namely, that the effect not only succeeds upon the cause, but that it is posited *through* it and arises *out of* it. This strict universality of the rule is never a characteristic of empirical rule.. " (N K Smith, Pure Reason, P. 78 फिर देखें पृष्ठ ८०)। चूँकि सार्वभौम तथा अनिवार्य नियम अनुभव से प्राप्त नहीं हो सकते हैं, इसलिए काण्ट के अनुसार वैज्ञानिक नियमों की अनिवार्यता तथा सार्वभौमिकता प्रागनु-भविक मानसिक देन है।

ह्यूम गणितीय नियमों को अनिवार्य इसलिए समझते थे कि ये प्रत्ययों के स्पष्टीकरण (Explication) से प्राप्त किये जाते हैं और इसलिए ह्यूम की विशेष समस्या थी कि पदार्थ-विज्ञान के वस्तुनिष्ठ नियमों को कैसे अनिवार्य रूप से सिद्ध माना जाय। यहाँ ह्यूम की समस्या का समाधान करते हुए काण्ट ने बताया है कि पदार्थ-विज्ञान के दो पक्ष हैं, अर्थात् शुद्ध (Pure) पदार्थ-विज्ञान और यथार्थ (Proper) पदार्थ-विज्ञान। Proper physics का सम्बन्ध वास्तविक विशेष नियमों से है और

वास्तव में ह्यूम की समस्या अनुभवजन्य इन्हीं विशेष नियमों से सम्बन्ध रखती है। इस प्रसंग में काण्ट ने Pure physics के सम्बन्ध में दिखाया है कि बिना प्रागनुभविक समझ के प्रत्ययों के इसकी सभावना नहीं हो सकती है। अब Physics Proper के जितने विशेष (Particular) नियम हैं, वे Pure Physics के प्रागनुभविक नियमों पर आधारित माने जा सकते हैं।

परन्तु काण्ट के उपर्युक्त समाधान को अब सर्वमान्य नहीं समझा जा सकता है। Pure physics को वास्तव में पदार्थ-विधान माना ही नहीं जाता है। अधिक-से-अधिक यही कहा जा सकता है कि विज्ञान-दर्शन के अनुसार सभी विज्ञानों में कुछ प्रारम्भिक (Initial) मन्तव्य (Postulates) होते हैं और जिन्हें काण्ट ने 'समझ के प्रत्यय' कहा है, वे केवल विज्ञानों के प्रारम्भिक मन्तव्य हैं। इन मन्तव्यों के अनुसार विज्ञान-विचार संचालित होता है, पर इनसे विज्ञानों के विशेष नियम निर्मित नहीं होते हैं। स्वयं काण्ट ने लिखा है कि प्रत्ययों में वैज्ञानिक नियम सिद्ध नहीं किये जा सकते हैं। "Special laws, as concerning those appearances which are empirically determined cannot in their specific character be *derived* from the categories although they are one and all subject to them. To obtain any knowledge whatsoever of these special laws, we must resort to experience," (वही, P 103)। अतः, वास्तव में काण्ट ने ह्यूम के Physics Proper से सम्बन्ध रखनेवाली समस्या का समाधान नहीं किया है। केवल इतना कहने से काम नहीं चल सकता है कि Physics Proper के नियम Pure Physics पर आधारित हैं। यदि काण्ट वास्तव में दिखा देते कि Pure Physics से Physics Proper के सभी नियम निकलते हैं तो वे ह्यूम की समस्या का समाधान कर देते और काण्ट ने यह काम नहीं किया है। काण्ट तो इतना ही समझते थे कि बिना कारण कार्य के नियम को माने हुए वैज्ञानिक किसी नियम को स्थापित नहीं कर सकते हैं और यह कारण-कार्य का सिद्धान्त प्रागनुभविक हो सकता है। पर आज वैज्ञानिकों के लिए कारण-कार्य का सिद्धान्त आवश्यक नहीं समझा जाता है। अतः, अधिक-से-अधिक हम यही कह सकते हैं कि ह्यूम की समस्या का काण्टीय समाधान अपने युग के लिए समीचीन था, पर समसामयिक दृष्टिकोण के अनुसार काण्टीय समाधान को सतोषजनक नहीं कहा जा सकता है।

परन्तु काण्टीय समाधान का मूल आधार है कि विज्ञानों में अनिवार्य तथा सश्लेषात्मक (Synthetic) नियम पाये जाते हैं। इसके विपक्ष में ह्यूम का कथन था कि वैज्ञानिक नियम केवल संभाव्य (Probable) हैं। यदि सभी वैज्ञानिक नियम केवल संभाव्य हों, तो काण्टीय प्रागनुभविक प्रत्ययों की आवश्यकता ही नहीं पड़ती है। समसामयिक विचारधारा में स्पष्ट कर दिया गया है कि यदि नियम अनिवार्य हों

तो ये केवल विश्लेषात्मक (Analytic) ही हो सकते हैं, और यदि ये नियम सश्लेषात्मक हो, तो ये अनिवार्य नहीं हो सकते हैं। इसलिए Synthetic judgments *a priori* को ही न्यायसंगत नहीं समझा गया है। अतः काण्टीय समस्या ही दोषपूर्ण कही गयी है और इसके आधार पर जो कुछ काण्ट ने ह्यूम का समाधान किया है, उसे प्रसंगहीन समझा गया है। इसलिए हम कह सकते हैं कि काण्ट ने ह्यूमी समस्या का समाधान नहीं किया है।

§ २०. व्यावहारिक या नैतिक बुद्धि की समीक्षा (Critique of Practical Reason)

शुद्ध बुद्धि की गवेषणा करके काण्ट ने स्पष्ट कर दिया है कि विज्ञानात्मक तत्त्वमीमासा संभव नहीं है। तत्त्वमीमासा में ईश्वर, अमर तथा स्वतन्त्र आत्मा इत्यादि का अध्ययन किया जाता है। अतः, यदि तत्त्वमीमासा संभव न हो तो ईश्वर तथा आत्मा के विषय में भी नहीं जाना जा सकता है। परन्तु यह निष्कर्ष निषेधात्मक (Negative) है और काण्ट का उद्देश्य था कि वे भावात्मक रूप से इन विषयों के विषय में कुछ बता सकें। स्वयं काण्ट नीति और धर्म में आस्था रखते थे और इसलिए वे ईश्वर तथा आत्मा के सम्बन्ध में अज्ञेयवादी नहीं रहना चाहते थे। उनके अनुसार यदि ईश्वर तथा आत्मा ज्ञान के विषय न हो, तो हम इनके सम्बन्ध में, इनकी वास्तविकता-अवास्तविकता के विषय में भी कुछ नहीं कह सकते हैं, अर्थात् यदि ईश्वर की वास्तविकता ज्ञान-सिद्ध नहीं हो सकती है तो अनीश्वरवाद भी सिद्ध नहीं किया जा सकता है, और यदि ज्ञान इनके सम्बन्ध में कुछ नहीं हो सकता है तो विश्वास के लिए रास्ता खुल जाता है कि वह ईश्वर और आत्मा को अपना विषय बनाये। अतः काण्ट की उक्ति है : I was obliged to destroy knowledge in order to make room for faith विश्वास प्रज्ञा के विरुद्ध नहीं, पर स्वयं प्रज्ञात्मक है, क्योंकि यह व्यावहारिक बुद्धि से निकलता है। इसलिए काण्ट व्यावहारिक बुद्धि की समीक्षा के आधार पर ईश्वर और आत्मा को विश्वास का विषय सिद्ध करते हैं।

वैज्ञानिक ज्ञान की समीक्षा करने के लिए काण्ट ने तत्कालीन गणित तथा पदार्थ-विज्ञान की गवेषणा की है। ठीक उसी रीति से नैतिक सिद्धान्तों को खोज निकालने के लिए काण्ट नैतिक निर्णयों का विश्लेषण करते हैं। इसलिए काण्ट नैतिक निर्णयों के उदाहरण का सफलन करते हैं उनके नियमों (Laws) की ओर हमारे ध्यान को

† इस महत्वपूर्ण समसामयिक प्रश्न के सम्बन्ध में देखें C. L. Lewis, 'An Analysis of Knowledge and Valuation', pp. 158—163 (Open Court Publishing Co.), The Journal of Philosophy, Vols XLVI, XLVII, 1950. फिर सामान्य रूप से इस प्रश्न पर प्रकाश के लिए देखें B. M. Laing 'Kant and Natural Science .. PHILOSOPHY, Vol. XIX, 144 pp. 216-23 ., A. J. Ayer, 'Ibid...', 11-78, 85

खींचते हैं और अन्त में उन नैतिक सिद्धान्तों (Principles) को प्रमाणित कर दिखाते हैं, जो इन नैतिक निर्णयों और उनके नियमों के बीच देखे जाते हैं।

काण्ट की नैतिक समीक्षा में हमें ध्यान रखना चाहिए कि काण्ट का विषय शुद्ध नीति-विज्ञान है, जिस प्रकार से Critique of pure Reason में उनका विषय शुद्ध पदार्थ-विज्ञान था और काण्ट का कहना था कि Physics proper 'की आधारभूमि में Pure physics है, ठीक उसी प्रकार हम कह सकते हैं कि Empirical या Applied Ethics शुद्धनीति-विज्ञान पर निर्भर करता है और इसलिए हमें शुद्ध नीतिशास्त्र का ही यहाँ अध्ययन करना है। शुद्ध पदार्थ-विज्ञान का निष्कर्ष है कि Understanding gives laws to nature, उसी प्रकार शुद्ध नीतिशास्त्र में स्पष्ट होता है कि Reason alone determines moral principles.

यदि हम नैतिक निर्णय के किसी एक उदाहरण को लें तो इससे काण्टीय गवेषणा स्पष्ट हो जायगी। प्रायः, हम कहते हैं कि हमें झूठ बोलना नहीं चाहिए या किसी का उधार नहीं रखना चाहिए। यहाँ काण्ट का कहना है कि नैतिक निर्णय का सम्बन्ध उन घटनाओं से नहीं है, जो होती रहती हैं। अर्थात् नीति का सम्बन्ध वास्तविकता (Facts) से नहीं, पर आदर्श (Ideal) या 'चाहिए' (Ought) से है। अतः, Critique of Pure Reason का सम्बन्ध वास्तविकता से था, पर नीति-विज्ञान का सम्बन्ध आदर्श या 'चाहिए' या पर मूल्यों (Values) से है और इसलिए इसके सिद्धान्त भी शुद्ध प्रज्ञा के सिद्धान्तों से भिन्न होंगे।^१ दूसरी बात है कि जब हम नैतिक निर्णय करते हैं कि 'झूठ नहीं बोलना चाहिए' तो इसे हम सार्वभौमिक रीति से सत्य समझते हैं। फिर, जैसे हमें ज्ञात होता है कि हमें झूठ नहीं बोलना चाहिए, वैसे ही हमारे लिए अनिवार्य हो जाता है कि हम ऐसा ही करें। काण्ट की यह उक्ति है कि Du Kannst, denn du sollst अर्थात् तू कर सकता है, तो तुझे करना ही चाहिए। अब हम जानते हैं कि सार्वभौमिक तथा अनिवार्य वाक्य केवल प्रागनुभविक होते हैं। अतः, नैतिक निर्णय आनुभविक (Empirical) न होकर केवल *a priori* ही हो सकते हैं। पर तीसरी बात नैतिक निर्णय के विश्लेषण से स्पष्ट होती है कि इच्छा-स्वातन्त्र्य का रहना आवश्यक है। जब हम कहते हैं कि हमें झूठ नहीं बोलना चाहिए, तो स्पष्ट हो जाता है कि यहाँ कम-से-कम अन्य पक्ष भी हो सकते हैं, अर्थात् हम मौन भी हो सकते तथा झूठ भी बोल सकते हैं। अतः, इस प्रसंग में कई पक्ष हैं, जिनमें से किसी एक पक्ष को हम अपना सकते हैं। इसलिए हमें चुनने की आवश्यकता पड़ जाती है, और चुनने का कोई अर्थ नहीं हो सकता, यदि हममें चुनने की पूरी स्वतन्त्रता न हो। अतः, नैतिक व्यापार वह है, जिसमें हम स्वतन्त्र रीति से कई पक्षों में से किसी एक ही पक्ष को

१ क्योंकि शुद्ध प्रज्ञा का सम्बन्ध वास्तविक घटनाओं के आधार से है।

अपनाते हैं। इसलिए नैतिक व्यापार को हम स्वतन्त्र व्यापार कह सकते हैं। अब यदि नैतिक कार्य स्वतन्त्र हो तो इसे हम प्रातिभासिक (Phenomenal) स्तर से स्पष्ट नहीं कर सकते हैं, क्योंकि प्रातिभासिक घटनाओं की व्याख्या केवल कारण-कार्य के नियमवाद के आधार पर ही की जा सकती है^१ और स्वतन्त्र व्यापार का उसमें स्थान ही नहीं है। अतः, नैतिक व्यापार की व्याख्या पारमार्थिक (Noumenal) सत्ता ही के आधार पर की जा सकती है।

उपर्युक्त कथन से स्पष्ट हो जाता है कि नैतिक निर्णयों की व्याख्या Noumenal Self के *a priori* laws के ही आधार पर हो सकती है, अर्थात् नैतिक सिद्धान्त व्यावहारिक प्रज्ञा की देन में सम्भव हो सकते हैं और इसके लिए नैतिक नियम, जो नैतिक सिद्धांत (Principles) से निकलते हैं, सार्वभौमिक ही हो सकते हैं। फिर प्रातिभासिक आत्मा तो पारमार्थिक आत्मा का केवल माध्यम है, इसलिए आनु-भाविक नियम सापेक्ष होता है (क्योंकि यह तो अपना हेतु नहीं, पर पारमार्थिक (Noumenal) सत्ता ही इसका मूलहेतु होता है)। अतः, नैतिक निर्णय निरपेक्ष (Categorical) ही हो सकता है। इसलिए काण्ट के अनुसार नैतिक सिद्धान्त की मांग है कि *There is nothing in the world, nay, even beyond the world, nothing conceivable which can be regarded as good without qualification saving alone a good will*, सत्संकल्प को इसलिए निरपेक्ष रीति से अच्छा कहा गया है, क्योंकि अन्य शुभ चीजें सभी दशाओं में शुभ नहीं रह पाती हैं। धन, स्वास्थ्य, विद्या इत्यादि शुभ अवश्य हैं, पर यदि सत्संकल्प न हो तो इनका दुरुपयोग हो सकता है। धन से तथा विद्या से भी दुराचार हो सकता है। उदाहरणार्थ, वकील लोग विद्या-बल से सच को झूठ और झूठ को सच कर देते हैं। पर सत्संकल्प ही ऐसा है, जिससे कभी भी दुराचार का भय नहीं हो सकता है। अतः, नैतिक शुभ अथवा औचित्य इसी सत्संकल्प (Good will) पर निर्भर करता है।

संकल्प (Will) का स्वरूप ही ऐसा है कि इससे किसी-न-किसी उद्देश्य की पूर्ति होती है। तो यहाँ प्रश्न उठता है कि क्या सत्संकल्प का अच्छापन इसके उद्देश्य-विषय से निर्धारित होता है? यहाँ काण्ट के अनुसार सत्संकल्प का अच्छापन स्वयं सत्संकल्प की श्रेष्ठता पर निर्भर करता है, न कि परिणाम पर। हो सकता है कि सत्संकल्प का परिणाम विगड़ जाय, तोभी सत्संकल्प की श्रेष्ठता अक्षुण्ण रह जाती है। *A good will is good, not because of the consequences which may be frustrated by a niggardly provision of a stepmotherly nature. A good will is good in itself and like a jewel shines by its*

१ क्योंकि काण्ट के अनुसार वास्तविक घटनाओं की व्याख्या Causal principle से ही हो सकती है।

own light चूँकि काण्ट परिणाम की भावना को नैतिकता का लक्षण नहीं मानते हैं, इसलिए इनके अनुसार निष्काम कर्म को ही कर्त्तव्य समझा जाता है। इसलिए काण्ट की उक्तियों में भगवद्गीता के आचार दर्शन की पुनरावृत्ति पायी जाती है। चूँकि सत्सकल्प प्रज्ञात्मक है, क्योंकि इसकी शुरुआत व्यावहारिक बुद्धि से होती है, इसलिए सत्सकल्प का शुभत्व (goodness) केवल इसकी प्रज्ञात्मकता पर निर्भर करता है। जो काम केवल सत्सकल्प के ही हेतु हो, वह हमें कर्त्तव्य (Duty) मालूम देता है। इसलिए व्यापारों की नैतिकता कर्त्तव्य की कर्त्तव्यता पर निर्भर करती है और इसलिए नैतिक आचार को नैतिक नियम के प्रति श्रद्धा के वश होकर होना चाहिए (A moral act is performed out of the pure regard for the moral law)।

काण्ट के आचार-दर्शन का निष्कर्ष है कि व्यापारों की नैतिकता उसके सत्सकल्प पर निर्भर करती है और सत्सकल्प पारमार्थिक सत्ता तथा आत्मा से निकलता है। पर मानव आनुभविक जीव भी है अर्थात् वह आवेश (Impulses) तथा मूल प्रवृत्तियों की तुष्टि चाहता है, जिससे उसे सुख (Pleasure) मिले। अतः आनुभविक जीव होने के कारण मानव मूलप्रवृत्तियों की तुष्टि से सुख-प्राप्ति की इच्छा रखता है और केवल प्रज्ञा के अनुसार संचालित होने पर सुखेच्छा के कारण नैतिकता के मार्ग से विचलित हो जाने की उसमें आशंका हो जाती है, अर्थात् सुखेच्छा के प्रबल हो जाने पर मानव शुद्ध प्रज्ञात्मक नहीं रह पाता और वह नीति-च्युत हो जाता है। यही कारण है कि मानव में सुख-भाव और नैतिकता के बीच द्वन्द्व मालूम देता है। इसी द्वन्द्व के रहने पर सत्सकल्प की माँग हमें निरपेक्ष आज्ञा के समान प्रतीत होती है और इसके अनुसार ही कार्यवाही हमें कर्त्तव्य के रूप में दीखती है। नैतिक विकास का आदर्श है कि हमारा चरित्र इतना निर्मल हो जाय कि हम केवल सत्सकल्प के चलाये ही ऐसा चलें कि हममें सुख की कामना प्रबल न हो पाये।

चूँकि व्यापारों की नैतिकता सत्सकल्प पर निर्भर करती है, न कि सुख-प्राप्ति पर और चूँकि सुख-भाव की प्रेरणा से नैतिकता के शुभत्व पर ध्वजा लग सकता है, इसलिए समालोचकों ने काण्ट के मत को तोड़-भरोड़ दिया है। इन समालोचकों के अनुसार काण्टीय नैतिकता में कर्त्तव्य और सुखभाव के बीच विरोध का रहना अनिवार्य है, और इसलिए वे समझते हैं कि काण्ट ने दिखाया है कि कर्त्तव्य को नीरस तथा सुख-विहीन होना चाहिए। परन्तु पेटना ने[†] इस मत का खण्डन किया है। काण्ट इस बात को मानते थे कि मानव अपने नैतिक व्यापार

† The Categorical Imperative (Hutchinson's University Library), H. J. Paton.

वे noumenal self होता और सुख-भाव से प्रेरित होने पर वह Phenomenal या Empirical self होता है। चूँकि वह Phenomenal सत्ता भी है, इसलिए वह मूलप्रवृत्तियों से संचालित होकर काम करेगा ही और फिर इनकी तुष्टि से उसे सुख होगा ही, और फिर सुख-प्राप्ति को काण्ट ने सर्वोच्च शुभ तो नहीं, पर शुभ अवश्य माना है। पर, काण्ट का कहना है कि व्यापारों की नैतिकता सुख-प्राप्ति की मात्राओं से नहीं मूल्यांकित हो सकती है। हो सकता है कि किसी नैतिक व्यापार से सुख-प्राप्ति भी हो और सत्सकल्प की भी रक्षा हो। ऐसी हालत में काण्ट के अनुसार नैतिकता केवल सत्सकल्प की रक्षा से आँकी जा सकती है। इस बात को स्पष्ट करने के लिए काण्ट ने ऐसे उदाहरणों को लिया है, जिनमें दिखाया है कि कामों की नैतिकता उनके सत्सकल्प पर निर्भर करती है। जैसे, मान लिया जाय किसी व्यक्ति का जीवन निराशा से जर्जर हो जाय और जीने से मरना उसे अधिक शांतिदायक मालूम दे और तोभी जीवन की रक्षा को वह अपना कर्त्तव्य समझकर अपने भारमय जीवन को ढोये फिरे, तो काण्ट के अनुसार वह नैतिक कर्त्तव्य करता है। यहाँ हम देखते हैं कि प्राणों की रक्षा करना जीवों का स्वाभाविक गुण है। पर यदि कोई स्वाभाविक प्रेरणा से ही काम करे तो वहाँ प्रातिभासिक कार्य करता है, पर इसे नैतिक नहीं समझा जायगा। परन्तु यह आवश्यक नहीं है कि कर्त्तव्य सुख-विहीन हो। पर इतना स्पष्ट अवश्य है कि सुख-मय कर्त्तव्य की कर्त्तव्यता सुख-भाव से नहीं, पर सत्सकल्प से ही नियन्त्रित होती है। यहाँ काण्ट के सिद्धान्त में कोई दोष देखने में नहीं आता है। यदि हम किसी काम को स्वाभाविक प्रवृत्ति से ही संचालित होकर करें, तो यहाँ 'चाहिए' का कोई अर्थ ही नहीं होता है। खाना-पीना, सोना, जीना इत्यादि स्वाभाविक प्रक्रियाएँ हैं और किसी को कहना कि उसे खाना-पीना या साँस-लेना 'चाहिए' तो उसके लिए 'चाहिए' का कोई अर्थ ही नहीं होता है, क्योंकि वह तो ऐसा करता ही है। यहाँ खाने-पीने इत्यादि के अनुसार काम करने के अलावा कोई दूसरा पक्ष नहीं है। पर नैतिक व्यापार में कम से-कम दो पक्षों को रहना चाहिए जिनमें से किसी एक पक्ष को व्यक्ति स्वतन्त्र रीति से चुनता है। पर चूँकि व्यापारों की नैतिकता मूलप्रवृत्तियों से नियन्त्रित नहीं होती है, इसलिए यह नहीं कहा जा सकता है कि नैतिक कार्यों को अमूलप्रवृत्तिमय रहना चाहिए। केवल इतना ही काण्ट बोध कराना चाहते थे कि मूलप्रवृत्तियों की प्रियता से नैतिकता नहीं आँकी जा सकती है। वास्तव में उन्होंने 'सुख' को अपनाया है और इसी से कहा कि यद्यपि सत्सकल्प काम ही निश्चय है, तथापि सम्पूर्ण निश्चय (Complete good) में सुख को भी रहना चाहिए। अतः, हम इस निष्कर्ष पर आते हैं कि काण्ट का यह मत नहीं है कि कर्त्तव्यों को सुख-विहीन होना चाहिए। फिर काण्ट का यह भी मत

नहीं है कि कर्तव्य को भाव-विहीन होना चाहिए, क्योंकि उनका मतना है कि सत्कारण-मय नैतिक नियमों की श्रद्धा से कर्तव्य-निष्ठता होनी चाहिए। पर 'श्रद्धा' में भाव का अंश रहता ही है। अतः, कर्तव्य को प्रज्ञात्मक भाव, अर्थात् श्रद्धा में नियन्त्रित होना चाहिए।

काण्ट के उपर्युक्त कथन से उतना ही स्पष्ट है कि नैतिक कार्य सत्कारण ही के आधार पर होना चाहिए, जो मानव के लिए कर्तव्य मालूम देता है। अतः, नैतिक व्यापार वह है, जिसमें हम कर्तव्य कर्तव्य के ही हेतु करते हैं। परन्तु Duty for the sake of duty शुद्ध नीति-विज्ञान का सिद्धान्त है। इसलिए उस रूप में असाक्षात् रूप से इसे दैनिक जीवन के आचार में काम में लाया जा सकता है। यही कारण है कि काण्ट के आचार-दर्शन को रूपात्मक (Formal) कहा गया है। परन्तु रूप के अतिरिक्त आचार में विषय-विशिष्टता (Matters) भी पायी जाती है जिसका सम्बन्ध मानव-मूलवृत्तियों, वास्तविक घटनाओं तथा कार्यों के परिणाम (Consequences) से रहता है। काण्ट ने दैनिक जीवन के आचार-व्यवहार का उल्लेख नहीं किया है। परन्तु इससे यह नहीं समझना चाहिए कि उनका आचार-दर्शन मूल्यवत् है। प्रायः, आलोचकों ने कहा है कि Good will is a will which wills nothing काण्ट ने व्यावहारिक आचार-दर्शन के नियमों की समालोचना नहीं की है, क्योंकि उनका उद्देश्य था कि आचार-दर्शन के सामान्य सिद्धान्तों (Principles) की व्याख्या की जाय। इस रूप में उन्होंने सामान्य रीति से बताया है कि किस प्रकार में व्यावहारिक जीवन में सत्सकलपात्मक आचार को प्राप्त किया जा सकता है। नैतिक आदेश a priori अर्थात् प्रागनुभविक ही हो सकता है और इसलिए यह सार्वभौमिक होगा। अतः, जिस भी परिस्थिति में हम किसी व्यापार को करें उसे नैतिक बनाने में हमें ध्यान रखना चाहिए कि अन्य सभी प्राणी भी उसी व्यापार को अपनायेंगे। इसलिए काण्ट की उक्ति है - "Act always as though the maxim of your action should become through by your will into universal law" यहाँ 'maxim' से अर्थ है वह सिद्धान्त, जिसके अनुसार काम किया जाय। यदि कोई ऐसा सिद्धान्त हो, जिसे सार्वभौम बनाने पर आत्मविरोध हो जाय तो उसे नैतिक नहीं समझा जायगा। काण्ट की इस उक्ति से दो बातें झलकती हैं। प्रथम, किसी भी सिद्धान्त को स्वीकार करने में स्वार्थ को रखकर अपवाद (Exception) को नहीं स्थान देना चाहिए, क्योंकि

१. मानव empirical और noumenal दोनों हैं और उनकी कार्यवाही पूर्णतया noumenal self से ही संचालित नहीं होती है। इसमें empirical जीवों को noumenal self की माँग कर्तव्य मालूम देती है। परन्तु ईश्वर की कार्यवाही पूर्णतया noumenal self से होती है और ईश्वरीय इच्छा को पवित्र सकल्प (holy will) माना गया है। नैतिकता केवल पवित्र सकल्प से मूल्यांकित होती है।

सिद्धान्त को सर्वव्यापी रहना चाहिए। फिर उनके अनुसार अनैतिक काम, जैसे झूठ बोलना, धोखा देना इत्यादि सार्वभौम नहीं हो सकते हैं। यदि सब कोई झूठ बोलने लगे तो झूठ का कोई महत्त्व ही नहीं होगा, और यदि सब एक-दूसरे को धोखा देने लगे तो कोई धोखा भी नहीं खायगा। इसलिए अनाचार सार्वभौमिक हो जाने पर आत्मविरोधी हो जाता है। व्यावहारिक जीवन में झूठ और धोखे से इसलिए लाभ हो जाता है कि प्रायः लोग सचाई और ईमानदारी को अपनाये रहते हैं। इसलिए काण्ट ने कहा कि *Evil is a parasite on the good* *

फिर काण्ट ने अपने सामान्य सिद्धान्त को इस रीति से भी व्यक्त किया है कि इससे समाज-आचार स्पष्ट हो जाता है। उनकी प्रसिद्ध उक्ति है “Act in such fashion that you always treat mankind, as much in your own person as in that of another, as an end, never as a means.” चूँकि नैतिक जीव होने के कारण मानव Noumenal या पारमार्थिक सत्ता होता है और पारमार्थिक सत्ता वह है, जिसके लिए प्रातिभासिक सत्ता साधन हो सकती है, पर जो स्वयं किसी अन्य प्रकार की प्रातिभासिक सत्ता का साधन न हो। अतः, नैतिक मानव पारमार्थिक सत्ता होने के हेतु स्वलक्ष्य है और इसलिए उसे किन्हीं अन्य व्यक्तियों की इच्छा-पूर्ति का साधन नहीं समझा जा सकता है। इसलिए किसी भी नैतिक मानव को साम्राज्य-विस्तार के लिए, या निरंकुश शासन के लिए साधन नहीं बनाया जा सकता है। अतः, काण्ट के अनुसार Totalitarianism, जिसमें व्यक्ति-विशेषों की स्वतन्त्रता का हनन होता है, अनुचित समाज-दर्शन है। किसी भी प्रकार की दासता अनैतिक है।

काण्ट को ‘प्रज्ञा’ पर घमंड था, पर जब उन्होंने रूसो की पुस्तकों का अध्ययन किया तो उन्हें स्पष्ट हो गया कि मानव की मानवता उसकी बुद्धि पर नहीं, किन्तु सत्सकल्प पर ही आधारित रहती है। इसलिए उन्होंने जब यह कहा कि प्रत्येक नैतिक जीव स्वलक्ष्यवान् है, तो इससे उन्होंने प्रजातन्त्र (Democracy) का सिद्धान्त स्थापित किया है। चूँकि मानव समाज में रहता है और उपर्युक्त कथनानुसार वह एक-दूसरे को साधन नहीं बना सकता है, तो इससे स्पष्ट हो जाता है कि मानव समानाधिकारी होकर एक-दूसरे से मिलकर ही काम कर सकते हैं। अतः, उनके अनुसार सत्सकल्पियों का ही प्रजातन्त्र हो सकता है। इसलिए सभी मानव kingdom of ends, अर्थात् noumenal सत्ता के समान भागी होने के कारण भाई-भाई हैं। अतः, काण्ट की उक्तियों से विश्व-प्रजातन्त्र की संभावना टपकती है।

*यह ठीक है कि शुद्ध रूपात्मक सत्यता हो नहीं सकती है। यही कारण है कि अनात्मविरोधीपन की कसौटी से नैतिक निर्णय का औचित्य नहीं जाना जा सकता है। इस प्रमाण में देखें, J. S. Mackenzie. ‘Manual of Ethics’

§ २१. नैतिक जीवन की मान्यता (Postulates)

मान्यता को सिद्धान्त से भिन्न समझना चाहिए। मान्यता वह धारणा है, जो किसी अमुक प्रसंग में घटनाओं की व्याख्या के लिए आवश्यक समझी जाय। अतः, नैतिक जीवन की व्याख्या के लिए कुछ धारणाएँ, जिन्हें काण्ट आवश्यक मानते हैं—स्वतन्त्र सकल्प, ईश्वर तथा आत्मा की अमरता काण्ट के लिए नैतिक जीवन की व्याख्या के लिए तीन मान्यताएँ हैं। इन तीनों को काण्ट ने शुद्ध प्रज्ञा की भावनाएँ (Ideas) भी कहा है, जिनका उल्लेख Transcendental Dialectic में हो चुका है। अतः, सैद्धान्तिक बुद्धि का निष्कर्ष तो यही है कि इन धारणाओं को ज्ञान का विषय नहीं माना जा सकता है। ये केवल कोरी भावनाएँ हैं और उनके अनुरूप कोई प्रत्यक्ष है नहीं, जिससे इन्हें ज्ञातव्य माना जाय। परन्तु ज्ञान की सीमा, विचार (Thought) की सीमा नहीं है। बहुत कुछ जो जाना नहीं जा सकता, वह सोचा जा सकता है। अतः, स्वतन्त्र तथा अमर आत्मा तथा परमात्मा भी विचार के विषय हो सकते हैं, यद्यपि इनके विषय 'ज्ञान' संभव नहीं हैं। परन्तु यदि नैतिक जीवन की व्याख्या के लिए इनका होना या रहना हमारे लिए आवश्यक मालूम दें तो इन्हें आवश्यक मान्यताएँ समझकर ग्रहण कर लेना चाहिए। अतः, यद्यपि हम वैज्ञानिक दृष्टिकोण से कह नहीं सकते हैं कि हम जानते हैं कि आत्मा अमर तथा स्वतन्त्र है तो भी हमें अपने नैतिक जीवन को वास्तविक मान लेने पर इस विश्वास के साथ काम करना पड़ेगा कि जिसमें ये वास्तविक मालूम दें। इसलिए नैतिक जीवन में हमें सोचें रहना चाहिए कि मानो आत्मा स्वतन्त्र और अमर है, और ईश्वर वास्तविक सत्ता है। अतः, आत्मा की स्वतन्त्रता, अमरता तथा ईश्वर की वास्तविकता विश्वास का विषय है, पर ज्ञान का नहीं। परन्तु इन्हें विश्वास का विषय पुकारने पर हम इन्हें मनगढ़न्त कल्पना नहीं समझ सकते हैं।

आत्मा की स्वतन्त्रता—यद्यपि काण्ट ने आत्मा की स्वतन्त्रता, अमरता तथा ईश्वर की वास्तविकता को मान्यताएँ कहा है तथापि इनका स्थान समान नहीं है। आत्मा की स्वतन्त्रता प्रमुख मान्यता समझी गयी है और इसकी तुलना में आत्मा की अमरता तथा ईश्वर की वास्तविकता को गौण ही समझा जायगा। सैद्धान्तिक प्रज्ञा की समीक्षा में काण्ट ने दिखाया है कि बिना नियतिवादी कारण-कार्य की मूल-धारणा को काम में लाये हुए वैज्ञानिक ज्ञान सम्भव नहीं है। इसलिए यदि कोई भी मनोवैज्ञानिक ज्ञान आत्मा का विषय संभव हो तो उसे भी कारण-कार्य की शृंखला में आवद्ध होना चाहिए। अतः, वैज्ञानिक दृष्टिकोण से मानव की भी प्रक्रिया स्वतन्त्र नहीं समझी जा सकती है। परन्तु काण्ट ने यह भी इस प्रसंग में बताया है कि मानव Phenomenal या प्रातिभासिक तथा पारमार्थिक (Noumenal) दोनों सत्ताओं का समभागी जीव हो सकता है। इसलिए आत्मा की प्रक्रियाएँ Phenomenal दृष्टिकोण

से नियतिवादी तथा Noumenal दृष्टिकोण से स्वतन्त्र मानी जा सकती हैं, अर्थात् आत्मा की स्वतन्त्रता बिना वैज्ञानिक आदर्श से मेल खाये मान्य समझी जा सकती है। ऐसी दशा में इसे इसलिए और भी स्वीकार कर लेना चाहिए, क्योंकि बिना आत्मा की स्वतन्त्रता माने हुए नैतिक जीवन की व्याख्या नहीं हो सकती है। परन्तु नैतिक जीवन भी अपनी वास्तविकता रखता है। अतः, आत्मा की स्वतन्त्रता हमारी आवश्यक मान्यता है, यद्यपि इसे ज्ञान का विषय नहीं पुकारा जा सकता है।

यदि मानव की स्वतन्त्रता हम स्वीकार न करें तो इसका अर्थ होता है कि उनके सभी कार्य नियतिवाद से जकड़े हुए रहते हैं। यदि सभी प्रक्रियाएँ पूर्व कारणों से ही बाध्य हो तो झूठ बोलने या चोरी करने की प्रक्रिया भी अपने पूर्व कारणों से बाध्य होगी। अतः, झूठे तथा चोर को हम यह नहीं कह सकते हैं कि उसे सचाई तथा ईमानदारी का व्यापार करना चाहिए था; क्योंकि नियतिवाद के अनुसार उसके लिए झूठ तथा चोरी के अतिरिक्त कुछ दूसरा पक्ष है ही नहीं। जैसे, नियतिवाद को अपनाते हुए स्पिनोजा ने कहा है कि मानव-व्यापार अपने पूर्व कारणों से वैसे ही नियन्त्रित होते हैं जैसे पत्थर की परिक्रमा-गति उसके पूर्व कारणों से नियन्त्रित होती है। परन्तु यदि मानवों की सभी प्रक्रियाएँ नियतिवाद से बँधी हुई हो, तो उनके व्यापारों को हम उसी प्रकार अच्छा-बुरा नहीं कह सकते हैं जिस प्रकार निर्जीव पत्थर इत्यादि की प्रक्रियाओं को हम भला बुरा नहीं कह सकते हैं। यदि किसी छुरे से किसी की मृत्यु हो जाती है तो हम छुरे को जेल या फाँसी नहीं देते हैं, क्योंकि हम समझते हैं कि छुरे की प्रक्रिया नियतिवाद से संचालित होती है। अतः, यदि मानव-प्रक्रियाएँ भी छुरे या पत्थर के समान हो तो उन्हें भी हम अच्छा-बुरा नहीं कह सकते हैं। यद्यपि स्पिनोजा ने वास्तव में बहुत कुछ अशो में मानव-व्यवहार को बुरे-भले के भाव से परे कहा है तथापि अनेक अन्य विचारक स्पिनोजा की बात को नहीं स्वीकार करेंगे। इसलिए यदि मानव-व्यापार अच्छे-बुरे कहे जा सकते हैं तो हमें स्वीकार करना पड़ेगा कि वे नियतिवाद से नहीं, पर वे मानव-स्वतन्त्रता से संचालित होते हैं। इस अर्थ में आत्मा की स्वतन्त्रता नैतिक जीवन की आवश्यक मान्यता है।

आत्मा की अमरता— काण्ट के अनुसार शुद्ध नैतिक कार्य की नैतिकता सत्सकल्प से ही सही रीति से मूल्यांकित हो सकती है। पर मानव Phenomenal जीव भी है, अर्थात् उसके अन्दर पाशविक वृत्तियाँ भी हैं, जिनकी सन्तुष्टि से वह सुख-प्राप्ति की भी इच्छा रखता है। अब किसी भी देहधारी के लिए अत्यन्त कठिन हो जाता है कि वह शुद्ध सत्सकल्प से ही संचालित हो। Phenomenal आत्मा की सुख-प्राप्ति की इच्छा उसे सत्सकल्पी रहने से बराबर खींचती रहती है। यह Phenomenal self की खींच-तान ऐसी नहीं है, जो इस जीवन में ही दूर की जा सकती है। अनेक जीवनों के कठिन तप से यह सम्भव हो सकता है कि मानव अपनी पाशविक

वृत्तियो तथा सुख-इच्छा की प्रवृत्ति पर विजयी होकर ऐसा उज्ज्वल जीव हो जाय कि उसके आचरण से केवल सत्सकल्प की ही बू टपके । अतः, नैतिक जीवन की ऐसी समस्या है जिसका इस जीवन के बाद अवसर मिलने पर ही मानव पूर्णतया समाधान कर सकता है । अतः, नैतिक जीवन की माँग है कि मानव अपने को अमर समझकर अपने नैतिक कर्त्तव्यों का पालन करता जाय ।

यहाँ काण्ट की युक्ति न तो सतोपजनक मालूम देती और न पर्याप्त ही है । यह आवश्यक नहीं है कि जीवन नैतिकता की माँग व्यक्ति-विशेषों में पूरी होती जाय । इतना ही भर कहा जा सकता है कि मानव निष्काम भाव से अपना कर्त्तव्य-पालन करे । यदि कोई व्यक्तिविशेष इस जीवन में पूर्णतया कर्त्तव्यनिष्ठ नहीं हो सकता है तो कम-से-कम वह इस समस्या को अपने बाद के आनेवाले व्यक्तियों के लिए छोड़ देता है कि वे उसकी बतायी हुई लोक को आगे बढ़ायें । अतः, यह आवश्यक नहीं है कि व्यक्ति-विशेष जन्म-जन्मान्तरो के बाद ईश्वर के समान पूर्ण हो जाय । फिर काण्ट ने इतना ही भर सिद्ध किया है कि मानव को एक नहीं, पर अनेक जीवनो की आवश्यकता है । पर इससे यह सिद्ध नहीं होता है कि मानव अमर है । परन्तु शायद काण्ट इस बात को सिद्ध करना चाहते थे कि वही अमर है, जिसने पूर्ण नैतिकता प्राप्त कर ली है, क्योंकि मोक्षप्राप्त, निर्वाणी वास्तव में अमरता का पान करता है ।

ईश्वर का अस्तित्व— काण्ट के अनुसार मानव लक्ष्यवेधी जीव-पदार्थ (Organism) है और इसके प्रत्येक अंग की कार्यवाही ऐसी है कि इससे जीव-पदार्थ की सम्पूर्णता में लाभ पहुँचता है । मानव में उसकी प्रज्ञा भी एक आवश्यक अंग है और सभी अंगों के समान यह भी अपने विशेष कार्य के लिए पूर्णतया उपयुक्त है । अब नैतिक जीवन की माँग है कि उसकी प्रज्ञा (Reason) केवल सत्सकल्प की सरक्षा करे । परन्तु सत्सकल्प की सरक्षा करने से कर्त्तव्य का पालन तो होता है, पर इससे प्रेय या सुख प्राप्ति नहीं होती है । अब यह हो ही नहीं सकता है कि मानव के किसी अंग की प्रक्रिया अपने लक्ष्य की प्राप्ति में अनुपयुक्त हो । अतः, प्रज्ञा का उद्देश्य सुख नहीं हो सकता है, क्योंकि प्रज्ञात्मक नैतिक जीवन में पुण्य-धर्म (Virtue) सभ्य है, कर्त्तव्य-परायणता में सुख विशेष रीति से नहीं पाया जाता है । प्रायः देखा जाता है कि अधर्मी तथा नीतिच्युत व्यक्ति भोग करते हैं और आचारवान् व्यक्तियों को कष्ट भोगना पड़ता है । पर सुख भी मानवों का उद्देश्य है । अतः, यद्यपि कर्त्तव्य और सुख में किसी प्रकार का अनिवार्य सम्बन्ध नहीं है, तथापि कर्त्तव्यपरायण व्यक्ति ही सुख-भोग का सुयोग्य पात्र समझा जा सकता है । अतः, सुख और कर्त्तव्य को समन्वित करने के लिए अवश्य ही किसी परम न्यायाधीश की आवश्यकता प्रतीत होती है, जो पुण्यात्माओं को उनके पुण्य के अनुसार और दुरात्माओं को उनके दुराचार के अनुसार

फल दे । इसलिए काण्ट के अनुसार ऐसी परम सत्ता जो, प्रत्येक व्यक्ति के किये अनुसार फल दे, नैतिक जीवन की आवश्यक मान्यता होनी चाहिए ।

काण्ट की उपर्युक्त युक्ति से स्पष्ट हो जाता है कि वे प्रेय को अभीष्ट समझते थे, पर वे इसे नैतिकता का मापदण्ड नहीं समझते थे । परन्तु नैतिक न्यायाधीश के रूप में ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण दुर्बल मालूम देता है । यदि कर्त्तव्य और सुख के बीच अनिवार्य सम्बन्ध न हो, तो इन्हें मिलाने के लिए ईश्वर की पूर्वकल्पना या पूर्वस्थापना (Hypothesis) को *Deus ex machina* का दोष कहा जायगा ।

काण्ट ने *Critique of Pure Reason* के निष्कर्ष को *Practical Reason* में खडित नहीं किया है, पर इसकी कठोरता और एकागीपन को दूर करने की कोशिश की है । उन्होंने विज्ञान को आचरण से कम महत्त्व का समझा है । मानव की मानवता उसकी विद्या पर नहीं, बल्कि उनकी सत्सकल्पात्मक प्रक्रियाओं पर आधारित होती है । इसीसे रूसो के प्रभाव में आकर काण्ट ने *Democracy of good will* को बड़ा स्थान दिया है ।

अतः, नैतिक जीवन की मांगों को ठुकराया नहीं जा सकता है । इसलिए यद्यपि ईश्वर, अमर तथा स्वतन्त्र आत्मा का ज्ञान नहीं हो सकता है तथापि इन्हें कोरी कल्पना नहीं माना जा सकता है । इसी से कहा गया है कि *In his Critique of Practical Reason, Kant has modified the conclusions of his Transcendental Dialectic.*



अभ्यास के लिए प्रश्न

1. Explain the nature of Philosophy.

इसके उत्तर के लिए देखें 'विश्व-दर्शन का स्वरूप', पृ० ७-१८

2. Is Philosophy science or art or both or none ?

दर्शन को विज्ञान नहीं कहा जा सकता है, यद्यपि बिना विज्ञान के इसका पूर्ण विकास भी नहीं हो सकता है (देखें पृ० १४—१८)। इसे साधारण अर्थ में कला भी नहीं कहा जा सकता है। दर्शन Intellectual art है, जिसमें विज्ञान और कला दोनों को स्थान दिया जा सकता है (देखें पृ० १४—१८)।

3. Point out the uses of studying 'The history of Philosophy'.
(देखें पृ० १८—२०)

4. What are the characteristics of 'Modern Philosophy' ?
(देखें पृ० २१—२३)

5. What do you mean by the term 'rationalism' ? (देखें पृ० २७—३०).
Why are Descartes, Spinoza and Leibnitz called rationalist ?
देकार्त को बुद्धिवादी पुकारने के कारण के लिए (देखें पृ० ७१-७२)। चूंकि स्पिनोजा भी गणितीय ज्ञान को सभी ज्ञान की कसौटी समझते थे, इसलिए उन्हें बुद्धिवादी कहा गया है। यही कारण है कि स्पिनोजा की विधि ज्यामितीय है और उनके दर्शन में बौद्धिक निगमनात्मक निष्कर्षों का विशेष स्थान है (देखें पृ० ७८—८३)। देकार्त और स्पिनोजा के समान लाइबनिट्स भी गणित से प्रभावित थे और ज्ञान के प्रत्ययों को आत्मजात मानते थे। इन सब बातों की वजह से उन्हें बुद्धिवादी कहा जाता है (देखें पृ० १०६)।

6. What are the main tenets of Empiricism ? (पृ० ३०—३४).
Explain them with reference to Locke, Berkeley and Hume

यहाँ उद्धृत लॉक की उक्ति, बर्कले का कथन तथा ह्यूम की उक्ति (३२) के देने से उत्तर में बल चला आयगा।

7. Explain Bacon's Inductive Method (पृ० ३४—३८) Is it really scientific induction ? (पृ० ४१—४३)।

8. To what extent did Bacon's doctrine of 'Idolas' anticipate the critical philosophy of Kant ?

यहाँ 'Idolas' के संक्षिप्त विवरण के लिए (देखें पृ० ३७—३८)। फिर अन्तिम भाग के लिए (देखें पृ० ४५)

9 Why is Bacon regarded as 'the father of Modern Philosophy'? बेकन को आधुनिक दर्शन का आदि-पिता इसलिए कहा जाता है कि समझा जाता है कि उन्होंने दर्शन में नयी विधि दी, अनुभववाद की नींव डाली और उपयोगितावाद (Utilitarianism) की झलक दिखायी है। (देखें पृ० ४४-४५)

10. Explain the Cartesian method of Philosophy? (देखें पृ० ४७-४९) Is it deductive or inductive or both? (देखें पृ० ३५)।

11. Critically examine Descartes' *Cogito ergo sum* and indicate its bearing on Hume and Kant's transcendental philosophy. 'Cogito ergo sum' की व्याख्या के लिए देखें पृ० ५१-५५।

ह्यूम ने दिखाया है कि हम किसी भी स्थायी द्रव्य को नहीं जान सकते हैं और इसलिए हम अपनी स्थायी द्रव्य-रूप आत्मा को भी नहीं जान सकते हैं। इसलिए उन्होंने स्थायी द्रव्य-रूप आत्मा की आलोचना की है (देखें पृ० १८३-१८४)।

देकार्त और ह्यूम से प्रभावित होकर काण्ट ने दिखाया है कि हम अपनी स्थायी द्रव्यात्मक आत्मा को नहीं जान सकते हैं। परन्तु यद्यपि द्रव्यात्मक स्थायी आत्मा प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकती है तथापि ज्ञान-अर्जन में इसे मुख्य प्रत्यय समझना चाहिए। Synthetic unity of apperception को काण्ट ने understanding (समझ) का सर्वोच्च प्रत्यय माना है (देखें पृ० २५१-२५२)।

12. Explain the proofs offered by Descartes for establishing the existence of God (देखें पृ० ५७-६२)

13 What is Descartes' criterion of Truth? (देखें पृ० ५६-५७) How does he derive it from *Cogito ergo sum*? (देखें पृ० ५६)।

14 Explain Cartesian dualism How does he explain the relation between Mind and Body?

(देखें पृ० ६५-६८), अति संक्षेप में ही द्वैतवाद की व्याख्या करनी चाहिए, अर्थात् प्रत्येक बात को केवल छू देना चाहिए।) मन-शरीर की व्याख्या के लिए (देखें पृ० ६५-६८)।

15 Explain the doctrine of error, according to Descartes (देखें पृ० ६८-७०)

16 Can we say that Descartes is the legislator of Modern philosophy? इस प्रश्न का वही अर्थ होता है, जो देकार्त को 'आदिपिता' पुकारने से समझा जाता है। (देखें पृ० ७०-७४)।

17 Describe the Geometrical Method of Spinoza and trace its effects upon his philosophy. (देखें पृ० ७८-८३)।

18 Characterise the monism of Spinoza and give a critical estimate of it (देखें पृ० ९१-९५।

19 Explain Spinoza's theory of Attributes If 'every determination, is negation' how can Substance have attributes ? (देखें पृ० ८३-८८)

20 Explain fully Spinoza's conception of Substance How are Attributes related to Substance in Spinozism ? (देखें पृ० ८३-८८)।
फिर गुण की परिभाषा देकर के विषय को संक्षेप में आलोचनात्मक रीति से लिखें।

21 Explain Spinoza's doctrine of Bondage and Freedom, Is it consistent with his pantheism ? (पृ० ९५-१००)।

22 What are the stages of knowledge according to Spinoza ? Point out the importance of 'amor intellectualis dei' in his Ethics, (पृ० ९९-१०१)।

23. Can we say that Spinoza is Descartes made consistent ? प्रारम्भ में ही लाइबनिट्स ने कहा था कि 'Spinoza cultivated certain seeds of Descartes' Philosophy'—इसी मत को केम्ब्रिज और रसेल ने भी अपनाया है। इसके पूर्ण उत्तर के लिए देखें (पृ० ७४-७७)।

24 Distinguish between 'finite and infinite modes' of Spinoza. How are they related to Substance ? (देखें पृ० ८९-९१) सीमित और असीमित प्रकार की अपनी सत्ता स्पिनोजा के शून्यवाद में नहीं रहती है। They are the ever-vanishing waves that perpetually die अतः देखें पृ० ९१-९५।

25. Explain Leibnitz's theory of Monads How does this theory reconcile the claims of Democritus and Plato ? (देखें पृ० १११-११४), लाइबनिट्स के मोनडवाद में अनेकत्व है जो डेमोक्रीटस का सिद्धान्त था, फिर मोनड आध्यात्मिक चिद्बिन्दु हैं, जो प्लेटो के प्रत्ययवाद से मेल खा जाते हैं। इसलिए मोनडवाद में डेमोक्रीटस के अनेकत्व तथा प्लेटो के प्रत्ययवाद दोनों की संरक्षा होती है।

26 How far does Leibnitz succeed in combining the mechanical with the teleological view of the world ? Give a critical estimate of the Pre-established Harmony (देखें पृ० ११६-११९)

फिर Pre-established Harmony के लिए देखें पृ० ११४-११६।

27 How did Leibnitz explain 'evil' and prove that God created the best Possible world ? (देखें पृ० १२६-१२९)।

28 What was Leibnitz's conception of God ? Compare his idea of 'God' with that of Spinoza. (देखें पृ० १३०-१३१)

29. 'Monism must be pantheistic and monadism must be atheistic' Discuss this statement with reference to the systems of Spinoza and Leibnitz

यदि सत्ता या द्रव्य एक ही हो तो स्पिनोजा ने दिखा दिया है कि इसे सर्वेश्वरवाद ही युक्तिसंगत रूप से कहा जायगा (देखें पृ० ९२-९५)। यदि Monads शाश्वत सत्ताएँ हैं तो ईश्वर उनका रचयिता नहीं हो सकता है और अन्त में ईश्वरवाद के ईश्वर का इस मोनडवाद में स्थान सुरक्षित नहीं रह पाता है (देखें पृ० ११६, १३०-१३१)।

30. 'Leibnitz abounds in ingenious distinctions, but never succeeds in reconciling them' Discuss this statement with reference to Mechanism-Teleology, Empiricism-Rationalism and Determinism-Freedom. (देखें पृ० ११६-११९, १२९-१३०)

31 Give a clear exposition of Leibnitz's theory of knowledge. (पृ० ११९-१२)

32 Explain the relation between Mind and Body, and according to Descartes, Spinoza and Leibnitz Which one theory do you accept and why ?

देकार्त parallelism और interactionism के बीच निर्णय नहीं कर पाये हैं और उनका सिद्धान्त occasionalism में परिणत हो जाता है। स्पिनोजा समानान्तरवाद को अपनाते हैं और लाइबनिट्स पूर्वस्थापित छन्द का सहारा लेते हैं। किसी भी व्याख्या को सतोषजनक नहीं समझा जा सकता है, क्योंकि मन और देह पृथक्-पृथक् सत्ताएँ नहीं हैं। वास्तविक सत्ता है मन-देह और इसलिए उन्हें बनावटी दो स्वतन्त्र सत्ताओं में विभाजित कर लेने पर कोई भी व्याख्या सतोषजनक नहीं हो सकती है।

33 Is the Ultimate Substance one or many ? Discuss this with reference to the philosophy of Spinoza and Leibnitz

परम सत्ता न तो एक है और न अनेक। यह है एक में अनेक। स्पिनोजा एक सत्तावादी होने के कारण आशिक रूप से एक ही पक्ष का प्रतिपादन करते हैं और लाइबनिट्स अनेकत्व को आशिक रूप में ही अपनाते हैं। स्पिनोजा विशिष्टता की व्याख्या न कर शून्यवादी हो गये हैं और लाइबनिट्स दर्शन में एकता न लाकर मनगढ़न्त पूर्वस्थापित छन्द की मदद लेते हैं।

34 How has Locke refuted the doctrine of innate ideas ? (पृ० १३४-१३६)

Has he succeeded in doing so ? पहली बात यह है कि जिस अर्थ में लॉक ने innate ideas को लिया है, उस अर्थ में किसी ने इस सिद्धान्त को नहीं अपनाया है । आगे चलकर innate ideas को मूलधारणाओं (categories) के अर्थ में काम में लाया गया है और इस अर्थ में लॉक का अनुभववाद उसका खण्डन नहीं कर पाया है । देखें Categories की आवश्यकता (पृ० १४२-१४४) स्वयं लॉक ने Substance, Causality को काम में लाये हैं और फिर उनकी अनुभववादी व्याख्या आप नहीं दे पाये हैं (देखें पृ० १४२-१४६) । अतः, जिस अर्थ में देकार्त या आगे चलकर लाइबनिट्स तथा काण्ट ने innate ideas को समझा है, उस अर्थ में लॉक उनका खण्डन नहीं कर पाये हैं । फिर लॉक का 'खण्डन' मन को केवल चेतनमय मानकर किया गया है । पर मन अचेतन और अर्धचेतन भी है । इस कारण से भी innate ideas का खण्डन सतोषजनक नहीं समझा जायगा ।

35 Explain Locke's *tabula rasa* theory of mind and show how it was attacked by Leibnitz ?

(देखें पृ० १३६-१३८) लाइबनिट्स ने मन को सक्रिय तथा प्रवैगिक माना है और इस दृष्टिकोण से लॉक ने मन की आलोचना नहीं की है (देखें पृ० १२२-१२३) ।

36. Show how Locke received the problem of knowledge from Descartes and passed it on to Leibnitz.

लॉक की ज्ञान-मीमासा के दो मुख्य खंड हैं, अर्थात् अभावात्मक और भावात्मक । नकारात्मक रीति से उन्होंने innate ideas के सिद्धान्त का खण्डन किया है और इस खण्डन में उन्होंने देकार्त के 'innate ideas' का तो नहीं, पर उनसे प्रभावित होकर आत्मजात प्रत्ययों का खण्डन किया है । अतः, लॉक 'innate ideas' के खण्डन में देकार्त की ज्ञान-मीमासा से प्रभावित हुए थे । लाइबनिट्स ने लॉक के खण्डन को स्वीकार नहीं किया है और लॉक की ज्ञान-मीमासा की आलोचना की है (देखें पृ० १२०-१२१) । अतः देकार्त और लाइबनिट्स की ज्ञान-मीमासा श्रृंखलाबद्ध है, जिसमें लॉक मध्य कडी है ।

37. Explain that according to Descartes *some*, according to Locke *none*, and, according to Leibnitz, *all* ideas are innate. 'देखें पृ० ७१-७२, लॉक ने सभी आत्मजात प्रत्ययों का खण्डन करके माना है कि कोई भी प्रत्यय आत्मजात नहीं है, पृ० १३६-१३८, और लाइबनिट्स ने माना है कि सभी प्रत्यय आत्मजात हैं (पृ० ११९-१२६) ।

38 Explain Locke's theory of ideas Was he a consistent empiricist ? (पृ० १३६-१३८, १५४-१५५) । लॉक सगत रीति से अनुभववादी नहीं थे, क्योंकि उन्होंने अनुभवातीत द्रव्य, कारण-कार्य को स्वीकार किया था । फिर सवेदनमय ज्ञान को ज्ञान नहीं माना और ज्ञान के आदर्श को वृद्धिवाद पर आधारित रखा है ।

39 If the *esse* of a thing consists in its *percipi*, then how does Berkeley explain the externality and permanence of things ? यदि 'वस्तु' प्रत्यय-मात्र हो और प्रत्यय मानसिक हो, दो वस्तुओं का स्थायित्व किस प्रकार सिद्ध किया जाय ? (पृ० १७१-१७४)

40 How does Berkeley refute the notion of matter ? (देखें पृ० १५७-१६५,)

41 Is Berkeley's refutation of matter an enterprise in ontology or epistemology ?

प्रायः, बर्कले के दर्शन को अध्यात्मवाद कहा गया है । इस अर्थ में उन्होंने भौतिकवाद की समालोचना की है (पृ० १५७-१६५,) पर समसामयिक आलोचना यह सिद्ध करना चाहती है कि बर्कले ने केवल जड़-सम्बन्धी प्रत्यय का विश्लेषण-मात्र किया है । यदि बर्कले ने केवल जड़ प्रत्यय का विश्लेषण किया है तो उन्होंने यही दिखाया है कि हम किस प्रकार से 'जड़' शब्द को सगत रूप से काम में ला सकते हैं और यह प्रयास ज्ञान-मीमासा कहा जायगा, न कि तत्त्व-मीमासा । देखें Russell, B 'A history of Western Philosophy', फिर देखें British Empirical Thinker, Ed Prof A. J. Ayer.

42 To arrive at Spiritualism all that Berkeley had to do was to efface the distinction between Primary and Secondary qualities. Has he been-successful in doing so ?

देखें पृ० १६१-१६२ । परन्तु अध्यात्मवाद की स्थापना में बर्कले ने कई प्रकार के तर्क की मदद ली है और प्राथमिक-अप्राथमिक गुणों के भेद के खण्डन को केवल एक, न कि सम्पूर्ण तर्क माना जायगा ।

43. Is mind or spirit an *idea*, according to Berkeley ? How do we know other spirits and God, according to Berkeley ? (देखें पृ० १६७-१७१) ।

44 Is Berkeley's idealism subjective or objective ? Discuss (पृ० १७४-१७७) ।

45 Is it true to say that the essence of a thing consists in its being perceived ? Does *esse est percipi* form the foundation of idealism ? (१७१-१७४) ।

बर्कले ने 'प्रत्यक्ष-प्रक्रिया' का सही विश्लेषण नहीं किया है। फिर पेरी ने esse est percipi को अध्यात्मवाद तथा प्रत्ययवाद की आधारशिला माना है (देखें, R B Perry, 'Present Philosophical Tendencies' Sections 8: 10) परन्तु विषयगत प्रत्ययवाद मनोवैज्ञानिक प्रत्यय पर नहीं, पर तार्किक प्रत्ययो पर आधारित है। फिर बर्कलीय प्रत्ययवाद में धार्मिकता की बू है, जो प्रत्ययवाद में आवश्यक नहीं है।

46. Explain the sensationistic atomism of Hume. Is it adequate for a sound epistemology ? (पृ० १७७-१८१)

47. Show how Hume's analysis of experience leaves no ground for belief in any permanent reality, whether physical or psychical

यदि हम ह्यूमी आणविक सवेदनाओं को ज्ञान-मीमांसा की मूल आधार-शिला मान लें, तो द्रव्य-ज्ञान संभव नहीं होता है। (देखें पृ० १८९-१९३)।

48. How does Hume criticize the *a priori* notion of causality ? Explain fully his own theory of causality.

देखें पृ० १८४-१८६ ।

49 "The scepticism of Hume was the logical outcome of the empirical trend of thought that began with Locke". Explain

यहाँ पहले द्रव्य, कारण-कार्य तथा ज्ञान के स्वरूप तथा सीमा के सम्बन्ध में लॉक का विचार देना चाहिए। फिर द्रव्य तथा कारण-कार्य के सम्बन्ध में बर्कलीय सन्देह का प्रकाशन। अन्त में, ह्यूम के विचारों को इनके सम्बन्ध में दिखाना चाहिए।

50. Must empiricism end in scepticism ? Show this with reference to Hume.

यथार्थ वस्तुओं का ज्ञान अनुभव के द्वारा अनिवार्य रीति से प्राप्त नहीं किया जा सकता है। पर अनिवार्य ज्ञान का आदर्श ही निराधार है। विज्ञान के लिए सम्भाव्य ही ज्ञान पर्याप्त है और इसे अनुभव के आधार पर स्पष्ट किया जा सकता है (देखें पृ० १८९-१९३, १९९-२०१ Language, Truth and Logic A J. Ayer, P100) ।

51 Compare Hume's analysis of Causality with that of Kant Which do you prefer and why ?

ह्यूमी व्याख्या के लिए देखें १८४-१८६। (अति संक्षेप में लिखना चाहिए)। फिर ह्यूम के 'विश्लेषण' की समालोचना के लिए देखें, काण्ट का दर्शन २६९-२७३।

काण्टीय युग के दृष्टिकोण से काण्ट का समाधान समीचीन था, पर आधुनिक काल में ह्यूम के मत को विशेष प्रश्रय दिया जाता है।

52. Was Hume a sceptic ? If not, then what is his positive contribution to Philosophy ?

देखें पृ० १८९-१९३, फिर पृ० १९९-२०१ (अन्त) । इस विषय पर रसेल और एर के मत को भी जानना आवश्यक है, जिसे इस पुस्तक में केवल छू दिया गया है ।

53. Has Kant succeeded in reconciling the rival claim of Empiricism and Rationalism in his critical philosophy ?

यहाँ पहले व्याख्या करें (पृ० २०२-२११) । काण्टीय दर्शन कोसही मान लेने पर तो काण्टीय सुझाव समीचीन मालूम देता है ।

54. What was the problem of Kant and how has he answered it ?

यह प्रश्न अति सामान्य है और इसकी व्याख्या भी सामान्य रीति से होनी चाहिए (पृ० २०१-२११) ।

55. How has Kant explained 'synthetic judgments *a priori*' ? Point out the importance of such judgments for the solution of his problem. (पृ० २११, २१२-२२५) ।

56. Explain as to what Kant meant by calling his philosophy 'Copernican revolution' Has he not been Ptolemaic in as much as he emphasized the legislative function of human mind ? (पृ० २०४-२०८) । कोपर्निकसीय आन्दोलन से काण्ट ने अपनी देन की नवीनता को बताना चाहा है । उनका अर्थ यह नहीं था कि वे वस्तुवादियों की भाँति वस्तुओं की निजी स्वतन्त्रता को स्वीकार करें । ज्ञान-मीमासा के दृष्टिकोण से उन्होंने पृथ्वी-केन्द्रित मानवों की ही महत्ता स्वीकार की है, जो टोल्मी के सिद्धान्त से मेल खाती है ।

57. Why is Kant's philosophy called 'Critical' ? Point out its importance in epistemology (२०४-२०८) । इसमें अनुभववाद और बुद्धिवाद का समन्वय होता है और आगे चलकर इसके आधार पर वैज्ञानिक ज्ञान का सही विश्लेषण समझ हो पाता है । आज भी काण्ट की categories-विषयक देन महत्त्वपूर्ण है ।

58 Explain Kant's proofs for showing that Space and Time are *a priori* forms of perception (देखें पृष्ठ २३३-२४०)

59. How has Kant shown that synthetic judgments *a priori* are possible in Mathematics ? यहाँ दिखाना है कि Space और Time प्रागनुभविक हैं और फिर उनकी Transcendental व्याख्या करें । (पृष्ठ २२४-२२६) ।

60 What does Kant understand by Categories ? How does he discover them ? (देखें पृ० २४१-२४७) ।

61. Give the gist of the central teaching of Kant's Transcendental Analytic (पृ० २४१-२४५) ।

62. Explain Kant's theory of 'Schematism' and 'Analytic of principles.' (पृ० २५२-२५४) ।

63 Explain Kant's distinction between 'phenomenon' and 'noumenon.' Is he justified in retaining the notion of 'things-in-them-selves' ? २५४-२५६ ।

64. Explain that, according to Kant, Physics is but Metaphysics is not possible. ज्ञान की अति सामान्य व्याख्या देकर Transcendental Dialectic के विषय लिखें पृ० २५६-२५८ ।

65 How far does Kant agree with Hume in the criticism of 'Cogito ergo sum' ? Explain Kant's doctrine of 'synthetic unity of apperception (पृ० २५०-२५२) ।

66 Has Kant succeeded in destroying Descartes' ontological argument for proving God ? पहले देकार्त के प्रमाण की सक्षिप्त व्याख्या करें । तब काण्ट की समालोचना दें (देखें पृ० २६४-२६६) ।

67. Give a gist of Kant's critique of 'Practical Reason' (पृ० २७३-२७९) ।

68. "Like a juggler out of an empty hat, Kant draws out the concept of duty or God, immortality, and freedom—to the great surprise of his readers" Explain this remark.

यहाँ नैतिक जीवन की मान्यताओं की व्याख्या करें (पृ० २८०-२८३) ।

69 Show that the sceptical result at which Kant arrives in the Critique of Pure Reason is essentially modified in the Critique of Practical Reason नैतिक जीवन की मान्यताओं को स्वीकार कर लेने पर अतीन्द्रिय सत्ता के मान लिये जाने पर काण्ट का अज्ञेयवाद विनम्र हो गया है । सर्वप्रथम, काण्ट के अज्ञेयवाद की व्याख्या की जाय और तब आत्मा की स्वतंत्रता, उसकी अमरता और ईश्वर के अस्तित्व की सम्भावना के सम्बन्ध में व्याख्या दी जाय ।
